

توماس طمس

# داود ويسوع

بين التاريخ والتراث المشرقي



ترجمة: عدنان حسن

مراجعة: زياد منى





**داود ويسوع**

**بين التاريخ والتراث المشرقي**

داود ويسوع: بين التاريخ والتراث المشرقي  
تأليف: توماس طمس  
ترجمة: عدنان حسن  
التدقيق اللغوي: علي خير بك  
تصميم الغلاف والإخراج: زياد مني  
إخراج إلكتروني: محمد غيث الحاج حسين  
الطبعة الأولى: تشرين الثاني (2006 م) الحقوق جميعها محفوظة لشركة قدمس للنشر والتوزيع (ش م م)

التوزيع في العالم: شركة قدّمس للنشر والتوزيع (ش م م)  
ص ب (113/6435)؛ شارع الحمرا، بناء رسامي  
بيروت، لبنان  
هاتف: (+961 1) 750 054، برّاق: 750 053  
حوال: (+961 0 3) 722 411؛ 620 512  
بريد إلكتروني: «daramwaj@inco.com.lb»

التوزيع في سورية: قدّمس للنشر والتوزيع  
شارع ميسلون، دار المهندسين (0905)، الفردوس  
ص ب (6177)  
دمشق، سورية  
هاتف: (+963 11) 222 9836، برّاق: 224 7226  
حوال: (+963 0 94) 517 167  
بريد إلكتروني «cadmus@net.sy»  
التوزيع في محافظة اللاذقية: مكتبة بالمرا  
هاتف: (+963 41) 468 975

التوزيع في الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع  
وسط البلد، حلف مطعم القدس؛ ص ب (7772) عمان 11118، الأردن  
هاتف: (+962 6) 463 8688، برّاق: 465 7445  
بريد إلكتروني: «alahlia@nets.jo»

انظر كتب الدار على صفحات الشبكة التالية: «www.cadmus.nesasy.org»؛ «www.alfurat.com»  
لا يتباع نسخ إلكترونية من إصداراتنا على (الشبكة) انظر: «www.arabicebook.com»  
إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار.  
عدد كلمات الكتاب: (146555) كلمة تقريباً



**توماس ل طُمسُن**

**داود ويسوع**  
**بين التاريخ والتراث المشرقي**

**ترجمة: عدنان حسن**





## المحتوى

|    |                                       |
|----|---------------------------------------|
| 11 | مقدمة الطبعة العربية (ترجمة زياد منى) |
| 13 | مقدمة                                 |
| 19 | 1) ملكوت الرب                         |
| 21 | 1 / 1) أرخنة شخص يسوع، المسيح         |
| 21 | 1 / 1 / 1) نبي قياسي؟                 |
| 28 | 1 / 1 / 2) السيرة والشخصية الكتابية   |
| 46 | 1 / 1 / 3) أقوال يسوع الأصلية         |
| 48 | 1 / 1 / 4) عن الاستعارة والاعتماد     |
| 57 | 1 / 2) شخصية النبي                    |
| 57 | 1 / 2 / 1) هذا الجيل الضائع           |
| 62 | 1 / 2 / 2) يوم الحساب                 |
| 66 | 1 / 2 / 3) الشخصيات المقترنة          |
| 71 | 1 / 2 / 4) قصص معجزات والإله الحي     |
| 81 | 1 / 2 / 5) غذاء الحياة                |

- 87 (6 / 2 / 1) التقنيات السردية في الكتاب العبراني
- 104 (7 / 2 / 1) عمانوئيل والملوكوت
- 113 (3 / 1) الأبناء والملوكوت
- 113 (1 / 3 / 1) إعكاس المصير وآيات الملوكوت
- 124 (2 / 3 / 1) الملوكوت وأقوال الأبناء
- 131 (3 / 3 / 1) تطهير الهيكل والأنجاس
- 136 (4 / 3 / 1) قلب التوراة
- 150 (5 / 3 / 1) عبد إشعيا المكابد
- 154 (6 / 3 / 1) الابن رمزاً للتواضع والتقوى
- 165 (7 / 3 / 1) قيمة الأبناء الكونية
- 169 (4 / 1) نشيد إنسان بئس
- 169 (1 / 4 / 1) الفلسفة السياسية وعلم الأخلاق والإيديولوجيا الملكية
- 177 (2 / 4 / 1) أمثلة من نقوش الشرق الأدنى القديم
- 180 (3 / 4 / 1) أمثلة من الكتاب العبراني
- 200 (4 / 4 / 1) أمثلة من مخطوطات البحر الميت
- 203 (5 / 4 / 1) أمثلة من العهد الجديد
- 209 (2) الإيديولوجيا الملكية
- 211 (1 / 2) أسطورة الملك الصالح
- 211 (1 / 1 / 2) خلق شخصيات أمثلة
- 214 (1 / 1 / 1 / 2) تحول دارد
- 216 (2 / 1 / 1 / 2) أعظم أبناء قدم
- 228 (3 / 1 / 1 / 2) نوح نوح مثلاً أعلى للتقوى
- 230 (2 / 1 / 2) شهادة الملك الصالح في النقوش النصبية
- 236 (3 / 1 / 2) الوظائف الثيمية في قصة الملك الصالح
- 238 (1 / 3 / 1 / 2) تكريس النصب التذكاري



|     |   |
|-----|---|
| 238 | 2 / 1 / 3 (2) شرعنة الملك                   |
| 239 | 2 / 1 / 3 (3) الرعاية الإلهية               |
| 241 | 2 / 1 / 3 (4) إعلان فضيلة الملك             |
| 241 | 2 / 1 / 3 (5) معاناة الماضي                 |
| 243 | 2 / 1 / 3 (6) التورط الإلهي                 |
| 244 | 2 / 1 / 3 (7) النصر                         |
| 245 | 2 / 1 / 3 (8) إككاس المصائر                 |
| 246 | 2 / 1 / 3 (9) خلق الصييت                    |
| 247 | 2 / 1 / 3 (10) البناء                       |
| 248 | 2 / 1 / 3 (11) إعلان البشارة                |
| 250 | 2 / 1 / 3 (12) السلام أخيراً                |
| 252 | 2 / 1 / 4 (4) تاريخية سير قديمة             |
| 257 | 2 / 2 (2) أسطورة المحارب القدوس القاهر      |
| 257 | 2 / 2 / 1 (1) تماسك السردية الكتابية        |
| 263 | 2 / 2 / 2 (2) الخلق والتدمير                |
| 269 | 2 / 2 / 3 (3) تواضع الملك                   |
| 276 | 2 / 2 / 4 (4) ابن الرب والخلق الجديد        |
| 281 | 2 / 2 / 5 (5) ترانيم كونية                  |
| 287 | 2 / 2 / 6 (6) فضيلة المكابدة                |
| 289 | 2 / 2 / 7 (7) مرنفتاح وإحلال السلام         |
| 295 | 2 / 3 (3) خرافة الإله المحتضر والمبعوث حياً |
| 296 | 2 / 3 / 1 (1) دم العهد                      |
| 306 | 2 / 3 / 2 (2) ديونيس، وبعل، وتموز           |
| 315 | 2 / 3 / 3 (3) مجازا البعث والحياة الأبدية   |
| 327 | 3 (3) القصة التي لا تنتهي أبداً             |
| 329 | 3 / 1 (1) حرب مقدسة                         |

- 330 (1 / 1 / 3) خُلِق في صورة الرب
- 340 (2 / 1 / 3) نمو ثيمة
- 350 (3 / 1 / 3) كل جيوش يهو
- 355 (4 / 1 / 3) عزرا وتطهير أورشليم
- 365 (5 / 1 / 3) الرعاية وصون الخليقة
- 381 (2 / 3) الملك الصالح، الملك الفاسد
- 381 (1 / 2 / 3) المشكلة مع تاريخ الملوك
- 384 (2 / 2 / 3) الموت يحيط بآل داود
- 393 (3 / 2 / 3) السلام العظيم الذي ينبغي أن يكون سلام سليمان\*
- 397 (4 / 2 / 3) فب الهيكل: من سليمان إلى صدقيا
- 402 (5 / 2 / 3) عصر ذهبي؟
- 411 (6 / 2 / 3) نهاية الحرب
- 419 (3 / 3) شخصية داود في القصة والنشيد
- 419 (1 / 3 / 3) أسلاف داود في الشرق الأدنى القديم
- 425 (2 / 3 / 3) موتيف المسيح في الكتاب العبراني
- 435 (3 / 3 / 3) وعود أبدية وإخفاق الميثاق
- 455 (4 / 3 / 3) داود ودور إيليا
- 462 (5 / 3 / 3) خاتمة: محاكاة المسيح
- 473 الملاحق
- 475 (1) أمثلة على نشيد لإنسان بئس
- 475 (1 / 1) أمثلة مصرية
- 482 (2 / 1) أمثلة رافدينية وسورية
- 488 (3 / 1) أمثلة من الكتاب العبري
- 489 (4 / 1) أمثلة من مخطوطات البحر الميت اللاكتائية
- 495 (5 / 1) أمثلة من العهد الجديد



|     |                                  |
|-----|----------------------------------|
| 497 | (2) شهادات الملك الصالح          |
| 497 | (1 / 2) وظائف ثيمية              |
| 498 | (2 / 2) إعادة صياغة النصوص       |
| 503 | (3 / 2) نقوش من الأناضول         |
| 505 | (4 / 2) نقوش من سورية            |
| 511 | الهوامش                          |
| 541 | ثبت المراجع                      |
| 551 | ملاحظات                          |
| 553 | سيرة المؤلف بقلمه                |
|     | فهارس الكتاب المقدس والأبوكريفا* |

\* نظراً لحجم هذه الفهارس فقد قررنا عدم وضعها في الكتاب ويمكن للراغب استعادتها من موقع [www.cadmus.nesasy.org](http://www.cadmus.nesasy.org)





## مقدمة الطبعة العربية

في العالم القديم، كانت الحروب جميعها (حروباً مقدسة). هذا ما لاحظته مؤرخو الدين والثقافة الذين تجمعوا سوية لمناقشة موضوع (الحرب المقدسة) في العصور القديمة في حلقة بحث عقدت في جامعة روما في مطلع ربيع عام (2001 م). والأمر الذي يتعلق بي فقد كان من الأمور المثيرة على نحو خاص أن الإسهام عن الحرب المقدسة في الإسلام كانت على توافق تام مع ورقة بحثي التي تعاملت مع الحرب المقدسة في الكتاب<sup>1</sup>؛ وعلى نحو خاص موضوع (الحرب المقدسة) في الكتاب والقرآن لم يشجع الحرب لأسباب دينية. وقد اتفقنا على نحو قوي، والاتفاق هذا أدهشنا، أن وظيفة مجاز (الحرب المقدسة) في هذين النصين الأساسيين لليهودية والمسيحية والإسلام قد دعمت أهدافاً تقية، بقيت بعيدة عن الأضواء. إن (الحرب المقدسة) و(الجهاد) يمكن أن يلخصا بمساعدة النبي أيوب (سفر أيوب 29: 7-17)، «وكنت أهشم أنياب الظالم ومن بين فكيه انتزع فريسته». لقد خيضت (الحرب المقدسة) عبر التزام شبه أيوبي لقيم السلام الدينية ورعاية الغريب «الأجنبي المقيم بيننا». إن هذا المبدأ لم يلهم فقط شخص أيوب بصفته (الملك الصالح)، المناضل للتغلب على

ظلم الفقراء والمضطهدين، الأرامل واليتامى، الذين كانوا مركزين لأدب العالم القديم عن (الحرب المقدسة)، ولكن أيضاً لقصص يسوع وداود، مع قائمة طويلة من أبطال العالم القديم. هذا التبصر الذي التقطته من مؤتمر روما عن (الحرب المقدسة) هو ما دفعني لتأليف كتابي هذا.

في رواية دستوفسكي «الأخوة كرمازوف» تم تلخيص أخلاق العدمية بمبدأ (إذا كان الله قد مات) فإن «كل شيء جائز». وإنها لمن سخریات القدر الفظيعة أنه في السنوات القليلة التي عملت فيها في هذا المؤلف أن تحالفاً من السياسيين الأمريكيين من المحافظين الجدد والأصوليين المسيحيين قد تشاركوا في هذا المبدأ مع التشويّهات، الملهمة من إسلاميين، للحرب المقدسة. إن أعمال التعذيب المبرجة، وقصف بغداد وبيروت الإرهابيين والخوف كلي الوجود الذي استحضرت (الحرب على الإرهاب) يتم الدفاع عنها بأنها خدمة للديمقراطية. في عالم إنساني حيث يحارب الخير الشر، فإن كل ما هو شرير صار مسموحاً به. إن مفارقة (صدام الحضارات) ليست جديدة على العالم القديم. وفي الوقت الذي يشكل فيه هذا مجاز العالم القديم الاستعاري ذاتي التدمير، فإن النضال ضد الشر الكوني يشكل مادة هذا المؤلف المركزية، وليس في نيتي التعامل مع هذه المادة المعاصرة على نحو مباشر. بدلاً من ذلك، فإني أأمل أن يقلل تناولي بالتحليل موضوع (الحرب المقدسة) وشخص (الملك الصالح)، الذي يقع في مركز التقاليد المسيحية عن يسوع وداود، من سوء استخدام خطاب تشارك فيه الوريث اليهودي والمسيحية والإسلامية. لقد أضحي اللاهوت على نحو مفاجئ جزءاً من المنافسة والنضال السياسي العالمي الذي صار مهماً للباحثين عن السلام في أيامنا هذه لفهم هذا اللاهوت.

توماس طمس

كوبنهاغن في 2006/11/15 م

## مقدمة

يحاول هذا الكتاب أن يجيب على السؤال الذي طرحته لأول مرة منذ خمس سنوات: ما الكتاب إن لم يكن تاريخاً؟. في كتابي «الماضي الخرافي»، كتبتُ بثقة أن الكتاب ليس تاريخاً لماضي أحد وأن قصة الكتاب عن إسرائيل\* المختار والمنبوذ قدّمت مجازاً فلسفياً حول الجنس البشري الضال طريقه<sup>11</sup>. إن معرفتنا بتاريخ فلسطين القديمة لم تتبدّل تبديلاً جدياً في السنوات الفاصلة الماضية ولا يزال السجّال حول تاريخها يعالج مسألة إمكانيته، نظراً للالتزام الشديد للباحثين الكتابيين بفكرة أن الكتاب يعكس ماضياً تاريخياً<sup>12</sup>. إن العمل التاريخي الذي يجري القيام به مثير للاهتمام وواعد، ويعتمد بالدرجة الأولى على المصادر التاريخية من علم الآثار والنقوش المعاصرة<sup>13</sup>. لكن مسألة: ما المعلومات في الكتاب التي يمكن أن يستخدمها المؤرخون لكتابة تاريخ فلسطين هي مسألة زائفة وإلهاء. فالمؤرخون يحتاجون إلى أدلة لتصوراتهم التاريخية، ومن دونها يكون التاريخ صامتاً تماماً. إن حقيقة أن الكتاب وحده لا يقدّم أي دليل مباشر عن



ماضي إسرائيل قبل العهد الهلنستي، ليس لأنه متأخر وثانوي، مع أن ذلك ينبغي بالتأكيد أن يسبب التردد لأكثر المؤرخين محافظة، بل لأن الكتاب يفعل شيئاً آخر غير التاريخ بقصصه حول الماضي.

في المناقشة حول النقوش النُصبية والحكايات الكتابية، يميل المؤرخون إلى وضع الأحداث في فضاء مجرد من الأساطير، يخلقونه بأنفسهم. القصد هو إزاحة الفضاء الخرافي الذي منحت النصوص الكتابية والقديمة صوتاً. سواء أكان المرء يتعامل مع جيش يقوده الرب ولا يلقى أي مقاومة، أم ملك بطولي يسير خلال الليل ليهاجم عند شروق الشمس أم، في حالة النصر، يعيد الناس إلى العبادة المؤمنة والمعبود [الهيكل] المهجور إلى إلهه، فإن غياب الاهتمام بعالم القصة يتجاهل وظيفة النصوص القديمة. فالفشل الإضافي في تقويم نصوصنا على خلفية الأدب المشابه يعوق قراءتنا بإهمال الصفة النمطية المجسمة للمجازات الكتابية. إن الاستراتيجيات الخطائية كمنطق الجزاء، والأصداء الترددية للحكايات الخرافية في الماضي، والتهكم الخادع دوماً، تضيق في بحث المؤرخ عن ماضٍ يحول انتباه القارئ من القصة إلى ماضٍ مُتخيل. إن افتراض أن حكايات الكتاب هي روايات للماضي يؤكد وظيفة نصوصنا تحتاج إلى إثبات عندما تتنافس مع وظائف أخرى أكثر وضوحاً.

المسألة هي ما إذا كان التاريخ الحديث لفلسطين، الحافة الجنوبية لسورية، يُعنى بنفس النوع من المسائل التي يُعنى بها التفسير الكتابي؟ هل يتعامل علماء الآثار والمؤرخون مع نفس النوع من الماضي كما يفعل الكتاب؟. هذا، كما أظن، هو السؤال المركزي للسجال الراهن حول التاريخ والكتاب، بدلاً من الأسئلة التي سادت. هل يمكن استعمال القصص الكتابية لكتابة تاريخ حديث للماضي القديم، سواء أكان تاريخ الأفراد أم تاريخ الأحداث التي يشاركون فيها؟. حتى عندما يكون الإثبات من المراجع التاريخية متاحاً، كما هو الحال مع النقوش المتصلة بغزو سنحاريب فلسطين في نهاية القرن

الثامن قبل الميلاد، فإنّ معلوماتنا التاريخية إنّما تشكّلها المصادر اللاكتائية الآثارية. إنّ الكتاب يستعمل مثل هذه المعلومات التاريخية لأغراض أخرى، بالطريقة التي استعمل بها الأدب دوماً ما كان معروفاً من الماضي.

كانت السجلات العامّة حول تاريخيّة الكتاب تميل منذ منتصف السبعينيات إلى التركيز على الأسئلة [التي تدور] حول الوجود التاريخي لأفراد مثل أبراهام [إبراهيم]، وداود، ويشوع، وعزرا، ويسوع، بدلاً من التركيز على المسائل الأدبيّة والأكثر أهمية لاهوتياً لفهم النصوص الكتابيّة وتفسيرها. لذلك، فقد اخترتُ أن أركّز على دور الملك، وبشكل خاص على تقديمه مخلصاً لشعبه وخادماً للقدوس، الذي نصادفه في أسطورة المسيح. ومع أنني أركّز على التطوّر الغني لهذه الشخصية في أسفار الكتاب العبراني، فإنني أشدّد أيضاً على العصور القديمة واستمرارية هذا التراث. فالأسفار الخمسة [الخماسية] والتراث الكتابي اليهودي المبكر يقدّمان طبعين سامريّة ويهوديّة من الفهم الفكري الشرق أدنوي القديم لأواخر الألف الأول قبل الميلاد؛ إذ تقدّم الأناجيل وتتقاسم هذا التراث الفكري والأدبي نفسه في العهد الإغريقي-الروماني من الهيلينيّة المتأخرة. لذلك، قررت أن أعيد تقديم أسطورة الملك القديمة هذه من خلال ثلاثة منظورات. يعالج الجزء الأول منظور الأناجيل، الذي يبني شخصياته السرديّة على قاعدة الأسطورة المستمدة بالدرجة الأولى من التراث اليهوديّ الأقدم. يدرس الجزء الثاني ثلاثاً من الشخصيات الأكثر مركزية للإيديولوجية الملكيّة الشرق أدنوية القديمة، الملك الصالح، المحارب القدوس القاهر والإله المحتضر والمنبعث، ويناقش إعادة استعمالها في التراث الكتابي وخصوصاً في الكتاب العبراني. يصف الجزء الثالث التنقيح الكتابي لإيديولوجية الحرب المقدّسة والطريقة التي أثير بها هذا التراث في إنشاء الحكايات حول ملوك يهوذا وإسرايل وأخيراً تطوّر شخصية المسيح في الحكاية والنشيد.

إنَّ لاختياري للمادة من العالم الشرق أدنوي القديم ثغرات عديدة؛ فالتراثات اللاكتابية الكثيرة لليهودية المبكرة ليست مشمولة في المجاميع الكتابية وخصوصاً التراثات الأدبية الغنية للعالم المتوسطي باللغتين اليونانية واللاتينية. هذان المنظوران الغربيان في العالم القديم كانا شديدي الصلة بالتراثات الفكرية لبلاد الرافدين وسورية ومصر من خلال مؤلفين مثل برُسُس (Berossus) وفيلون الجبيلي (Philo of Byblos) ومانثو (Manetho). فقد كان لهم تطورهم المستقل الخاص بهم وعلاقتهم الخاصة بالمادة التوراتية التي هي [علاقة] عميقة ومنيرة. على كل، فإنني، مثل المؤلف القديم، لم يكن بمقدوري أن أقرأ كل شيء في مكتبتى فشكّلت مختارات مما قرأت تتصل بشيعات الإيديولوجية الملكية. إنَّ المشروع غير المكتمل بعدُ (من غلغامش إلى الأناجيل) الذي أشارك فيه مع زميلي نيلز بيتر لمكه (كوبنهاغن) وفيلب دفيس (شفيلد)، سوف يصحح أي خلل شاب هذا البحث الحالي.

### كلمات شكر

بدأ هذا الكتاب بمنهاج تقدمت به مع توماس بولين (Thomas Bolin) في جامعة ماركيت منذ إثنتي عشرة سنة. ففي المناقشات التي شاركت بها مع توماس والطلاب، تشكل بعض المنظورات الجوهرية لهذا الكتاب الحالي، ليس أقلها الاعتراف بأنَّ المبادئ اللاهوتية المشتركة المتضمنة في كتابة الأناجيل والكتاب العبراني تدعم بالكاد الانفصال الذي يُزعم عادةً في أبحاث دراسات اليوم<sup>١٤</sup>. هذا الانفصال، له بالطبع، جذوره في النشوء مابعد الكتابي للهويتين اليهودية والمسيحية المتخاصمتين والمنفصلتين في أثناء الألفين الثاني والثالث الميلاديين. هذا الأدب يعكس انغماساً فكرياً مشتركاً لكتابه في العالمين المتوسطي والجنوب غرب آسيوي للعهد الفارسي والهلنستي والإغريقية-الرومانية.

أودّ أن أشكر طلابي وأعضاء حلقة بحث العهد القديم الجامعية التخرجية في قسم الدراسات الكتابية في كوبنهاغن، الذين اكتسبت منهم الكثير من التبصّر والنصائح المتعلقة بمسائل هذا الكتاب. لقد دعم زملائي بقوة جهودي لفهم هذه القضايا. إنّ البروفسور نيلز بيتر لمكه، الذي أشاطره كثيراً من الاهتمامات قد شجع أسئلتني حول المعاني الضمنية للتاريخ الفكري التي تهيم على الدراسة الحالية. لقد شجعني عمل بُديل إيرنايس (Bodil Ejrnæs) عن مزامير مخطوطات البحر الميت على استقصاء تطوّر الثيمات في الشعر الكتابي. إنّ محرّر نصوصي، تشب روسي (Chip Rosetti)، قد ساعدني كثيراً في حجة الكتاب والتقط جيم وست عدداً لا يُحصى من الأخطاء في لغتي وعرضي. أما محررتي، كريسوننا شميدت، فقد التقطت كثيراً من التناقضات في أسلوب كتابتي. يجب عليّ أيضاً أن أشكر ابن زوجتي، أندرياس هيلم، لأجل دعمه ومساعدته مع حاسوب. إنني ممتنّ أشدّ الامتنان لزوجتي وزميلتي، إنغريد هيلم (Ingrid Hjelm)، التي أهدي إليها هذا الكتاب. فقد تابعت الكتاب عبر المراحل المختلفة من تطويره ونقده ودعمه. فهي نفسها مسؤولة عن مساهمات أساس في دراسات اليوم غيرت تفكيري وساعدت في وضع الأساس لهذه الدراسة، بالأخص شخصية حزقيال، الذي أنقذت دموع تذللّه أورشليم من حصار سنحاريب؛ وتحليل التقنيات الأدبية التي خدمت بها أنماط القصص الكتابية في تطوير سلسلة لامنتهية من الحكايات الترديدية الفهم التاريخي للتنافس الضمني بين الترائين الدينيين المترابطين للسامرة وأورشليم في العهدين الفارسي والهلنستي. إذ لطالما لفتت إنغريد انتباهي إلى السياقات التاريخية للأدب الذي أرغب في فهمه.

توماس طمسن

كوبنهاغن في 2004/11/01 م





## (1) ملكوت الرب



## 1 / 1) أرخته شخص يسوع، المسيح

### 1 / 1 / 1) نبي قياسي؟

تعكس أفضل تواريخ يسوع اليوم وعياً للحدود والشكوك في إعادة تصوّر قصة حياته. فالمعرفة بتلك الحياة تقوم بشكل شبه كلي على أربعة أشكال مختلفة من "سيرة" مقولة منمّطة إلى حد كبير، ممثلة بالأساطير. كتبت هذه "الأناجيل" الأربعة بعد عقود عديدة من التاريخ المنسوب إلى قصصها. فالتاريخ الدقيق لها غير مؤكّد، متاح لنا نظراً لكونها في تراث مخطوط من القرن الرابع ميلادي. ما إذا كانت الأناجيل هي في الحقيقة سير، حكايات عن حياة شخص تاريخي، هو أمر مشكوك فيه. إن صفاتها التربوية والخرافية تقلل من قيمتها لإعادة التقصير التاريخي. يؤمن فقهاء العهد الجديد عمومًا بالرأي القائل إن الشخص التاريخي كان شيئاً مختلفاً جداً عن المسيح، الذي يُماهى به، على سبيل المثال، مؤلف إنجيل مرقس يسوعه (الاسم يشوع يعني، بالعبرية، المخلص) مفتتحاً سفره بعبارة «بشارة يسوع المسيح ابن الرب».

لم يتغير البحث عن يسوع التاريخي كثيراً في القرن المنصرم<sup>11</sup>. في حين أن كل النقاش الحديث تقريباً يتخذ منطلقه من نقد ألبرت شفايتسر (Albert Schweitzer) الحائز على جائزة نوبل عام (1906 م) الكلاسيكي، فإن فهمه

الخاص قد تمخّض من سجال القرن التاسع عشر حول التاريخ والأسطورة<sup>12</sup>. كما عرّف هذا السجال إلى حد كبير الجهود الأولى لتحديد هوية نواة تاريخيّة في العهد الجديد، فإنّ موضوعاته تشكّل جدول أعمال ضمني في النقاشات [الجارية] اليوم. إنّ آيشهورن (J. G. Eichhorn)، البروفسور في مدينة ينا [الألمانية] منذ عام (1775 م) وفي غتغن [الألمانية] منذ عام (1788 م) وحتى وفاته في عام (1827 م)، على سبيل المثال، بنى تاريخه ليسوع على فهم عصر التنوير للميثولوجيا بوصفها شكلاً بدائياً من التفكير والكتابة أنتج حكايات قائمة على المعجزة والأسطورة من الخبرات القوميّة والشخصيّة<sup>13</sup>. حاول البحث النقدي أن يكشف الوقائع التاريخيّة المخفية في الأسطورة المكتوبة. فعلى سبيل المثال، يُعرّف موسى بوصفه محرراً لشعبه، لكن قصص سفر الخروج استُمدت من الحكاية الخرافية والتراثات الشفوية والقصص الخرافية الأخرى لإعطاء التاريخ أوراق اعتماد إلهية مؤثرة. كانت النظرية هي أن كل أسطورة يمكن اختزالها إلى نواة تاريخيّة بإزالة الإعجازي والخيالي والنمطي المقولب. فقد جرى التسليم بأن هذه القصص في الحقيقة تمتلك نواة تاريخيّة، ونادراً ما كانت موضع شك. لقد أولي الاهتمام النقدي لمعجزات الكتاب، كعلاج، اقترح الفقهاء شروحات طبيعيّة للأحداث التي بدت إعجازيّة فقط، إذ فهمت الأحداث العجيبة واللغة الرمزية بوصفها غلوّاً، يزخرف التاريخي ويعبر عن عالم مثالي. لقد فسّر الفقه العقلاني الأناجيل ضمن الفهم الذاتي لـ (القيم المطلقة)<sup>14</sup>.

لقد شجع فهم الأسطورة القديمة على أنّها تخفي تاريخاً على التقديم العلّمي لكتاب بلا معجزات. ومع ذلك، فإنّ هذه الجهود لم تمض من دون تحد. فقد جادل دفيد شتراوس (David Friedrich Strauss) بأن اختزال القصة الكتابيّة إلى أحداث طبيعيّة أو تاريخيّة لم يكن ترجمة أمينة للأناجيل إلى الفهم الحديث، وخالف القصد من النص<sup>15</sup>. فبدلاً من الابتكار الاحتيالي، كانت



الأسطورة، كما جادل شتراوس، التاج الروحي لمخيلة جماعة. أعيد تقديم الأفكار والقيم الأبدية من خلال القصة. حوّلت قصة يسوع فهم الكتاب العبراني للمسيح بوصفه متجاوزاً كلاً من موسى والأنبياء. إنّ أسطورة الرب الذي يصير إنساناً قد استعملت أسطورة المسيح للتكلم عن كل البشرية؛ فهي لم تمثل إلهاً إنساناً منفرداً. ميّز شتراوس نوعين من الأسطورة: نوع عكس الفكر اليهودي، الذي يسبق حياة يسوع الخاصة بزمن طويل. ومن ناحية أخرى، أعادت الأساطير التاريخية على نحو كامل للغاية تفسير الأحداث في حياة يسوع بوصفها مسيحية حيث لم يبق شيء من يسوع التاريخ. فكانت مسيرة يسوع مستحيلة إذ لم تكن نمتلك إمكانية الوصول إلا إلى المسيح، الذي يفهم كتعبير عن إيمان كُتّاب الأناجيل. كانت حجج شتراوس حول شخصية يسوع مؤيدة لسعي الفيلسوف فيرباخ (Ludwig Feuerbach) لتفسير الدين كانعكاس للوضع البشري<sup>16</sup>. فقد جادل فيرباخ بأن الأساطير ليست متجذرة في خبرات الآلهة بل بالأحرى تعبر عن أسمى قيم البشرية. على نحو مماثل، فهم شتراوس (الأساطير التاريخية) بأنها تفسيرات رمزية ومجازية للأحداث الفعلية.

كان تأثير شتراوس في الدراسات الكتابية بعيد المدى. في منعطف القرن، واجه ردّ فعل قوياً. ونظراً للثقل الأكبر [الممنوح] ليسوع التاريخي [الكامن] وراء [يسوع] الخرافي، جادل يوهانس فايس (Johannes Weiss) بأن الإشارات إلى (ملكوت الرب) تعكس أفكار يسوع الخاصة حول نهاية العالم<sup>17</sup>. فقد أشار يسوع إلى حكم يهوه المستقبلي وآمن به. جادل فايس بأن فهم يسوع الملكوت يعكس توقعات عصره للنهاية الوشيكة للعالم أكثر مما يعكس الحقائق الكونية. وهذا ما ربطه بموته هو. ومع ذلك بما أن نهاية العالم لم تقع، فإنّ تعاليم يسوع لم يكن من الممكن أن تكون ذات صلة بالموضوع، إلا للجمهور عصره، إذ لم يكن بالإمكان عزوها إلى معتقدات أو توقعات الكنيسة الأولى أو

إلى مؤلفي الأناجيل. إن تمييز فايس تعاليم يسوع إلى جمهوره من كتابة الأناجيل تأييداً لاعتقاد مسيحي لجمهور لاحق قد أكد جانباً نقدياً هاماً من المسألة. فلو كان يتعين ربط يسوع التاريخ بالتعاليم في الأناجيل، لتوجب فهمها باعتبارها ممكنة وقرينة إلى خبراته وزمنه، أكثر مما هي قرينة من زمن الكنيسة المبكرة، عندما كتبت الأناجيل. لذلك فإن اعتقاد يسوع ب(الملكوت القادم) كان مخطئاً. مع فايس، أفسح يسوع الخرافى، الكونى الطريق للنبي المخطئ.

لقد أخرج شتراوس البحث عن يسوع التاريخي من مناقشة القرن التاسع عشر للأسطورة والدين. فقد ميّزت مهمته التاريخي عن تفسيره الخرافى. فتح شتراوس مسارين للبحث التاريخي، مركزاً على الاهتمام بالمصادر للأناجيل، بدلاً من الاهتمام بالنصوص نفسها، فقدّم له إنجيل مرقس مخططاً عاماً لأحداث حياة يسوع. إن تعاليم يسوع، المتجذرة في الجاميع الشفوية الماقبل إنجيلية للأقوال، قد فصلت عن هذه الأحداث. فقد زعم فايس أن هذه الجاميع قد استخدمها على نحو مستقل متى ومرقس ولوقا.

إن (يسوع التاريخ/ Jesus of History)، الذي كان يُظن أنه ينتمي إلى الماضي الحقيقى وإلى مصادر الإنجيل قد فصل بشكل حاد عن (مسيح الإيمان/ Christ of faith)، الذي ينتمي إلى ماضٍ خرافى تم اختلاقه في الأناجيل. افرقت الأقوال "الموثوقة" ليسوع وأحداث حياته عن التفسيرات التي كانت تضمها. استقطب وليم فريده (William Wrede) الفقه استقطاباً شديداً في عام (1901 م)<sup>18</sup>. إن دراسته الفهم الذاتى ليسوع بوصفه المسيح في إنجيل مرقس هاجمت مختلف التأويلات النفسية للفقه حول فكر يسوع. فقد اتبع فريده فهم آيشهورن المحافظ القائل: إن كلاً من روايات حياة يسوع والأقوال الأصيلة قد حُفظت في الأناجيل. فقد كانت الأحداث والأقوال تمتلك جانين مختلفين من التراث، وكان كل واحد منهما بحاجة إلى دراسة

مستقلة. بفصل القصة عن الموعظة في سرديّة الإنجيل، فإنّ فردّه، ومعه معظم فقهاء العهد الجديد، قد فهم إنجيل مرقس بأنه [الإنجيل] الأول الذي يدمج وينغمّ الفهم المبكر ليسوع بوصفه إنساناً مع الفهم المسيحي (المابعد انبعاثي / Postresurrection) للمسيح. لقد قوّض كتاب فردّه القبول برواية مرقس لأحداث حياة يسوع. بالأحرى، لقد فهم الإنجيل كوثيقة إيمان مسيحيّة. انهار الاعتقاد بالبنية السردية لإنجيل مرقس، باعتبارها تجمع أحداث حياة يسوع إلى بعضها في شكل متماسك. كان يُعتقد أنّ الأناجيل قد جرى تشكيلها من وحدات صغيرة من التراث، تصف فصولاً قصيرة ذات مغزى، حُفظت ومنحت تماسكاً بسبب أهميتها للكنيسة اللاحقة.

إنّ نقد ألبرت شفايتسر لفقه القرن التاسع عشر قد دعم فايس وفردّه. فقد استنتج هو أيضاً أنّ مرقس، الذي يفترض أنه المؤلف الأول لإنجيل، لم يحاول كتابة التاريخ، بل عرض، بالأحرى، تفسيراً لاهوتياً لحياة يسوع. كان شفايتسر يمتلك حجة مزدوجة ليقدمها: نقداً لادعاءً للاهوت الليبرالي في يومه وفهماً تاريخياً لحياة يسوع. إنّ كل جيل من الفقهاء وكل مؤلف لحياة يسوع، كما اتهم شفايتسر، قد كتب عن ذاته أكثر مما كتب عن يسوع التاريخ. فكل واحد اختلق يسوعاً على صورة فهمه الخاص للمسيحيّة. وسواء أكان يسوع ثورياً من عصره، أم تمثيلاً أسطورياً للبشرية أم معلماً للعقلانيّة، لم يجد أي فقيه يسوع التاريخي بعيداً جداً عن عصره أو قيمه. إنّ شفايتسر، متمشياً كثيراً مع انتقادات شتراوس وفيرباخ للأسطورة والدين عمومًا، رأى أن الفقهاء يقدمون رمزاً لأسمى مثل البشرية. إنّ يسوع شفايتسر، الصادق على نحو يدعو للسخرية بالنسبة لمثله التاريخانية الخاصة به، التي تسعى إلى تقديم يسوع كما كان حقاً، كان عليه أن يكون إنساناً من القرن الأول. ولم يكن بالإمكان إعادة استعمال يسوعه لدعم ديانة مسيحيّة، حديثة. فقد كان بحاجة إلى الانتماء إلى الماضي ولأن يكون

تاريخياً. لذلك فإن شخصية نبي مرقس الذي يبشر بنهاية العالم كانت جذابة. لقد توقع يسوع شفائيسر التاريخي قدوم النهاية، أولاً في زمنه، لكنه تأجل بعدئذ حتى موته على الصليب. فلم ينته العالم عند الصليب، ما سمح لشفائيسر باستنتاج أن يسوع قد أخطأ فهم دوره في مخطط الرب. كنتيجة، صار ادعاء التوقع المسيحاني اليهودي الواسع الانتشار في القرن الأول يطغى ويسيطر على شخصية يسوع التي قدمها فقه القرن العشرين. كان نبياً قيامياً ارتكب خطأ<sup>19</sup>.

يفعل القارئ اليقظ حسناً بالاعتراف بتحقيق رغبة شخصية يسوع شفائيسر. إن نبيه المخطئ هو تاريخي بالدرجة الأولى لأنه لا يعكس مسيحية عصر شفائيسر. لكن افتراض أن هذا النبي المخطئ للقيامة هو شخصية ملائمة لليهودية القرن الأول هو افتراض من دون دليل. فالشخصية النبوية التي قدمها مرقس والتوقعات المزعومة المرتبطة بقدومه، تنتمي إلى ظاهر نص مرقس. لم يدرس شفائيسر سبب تقديم مرقس هذه الشخصية أو هذه التوقعات. ولا درس ما إذا كانت حياة شخص كهذا وتوقعات قدومه تنتمي في الحقيقة إلى الواقع التاريخي لليهود القرن الأول في فلسطين، أو ما إذا كانت كل من التوقعات والشخصية مجازات أدبية. إن كون شخصية المسيح يمكن أن تعبر عن أسى قيم اليهودية ضمن قصة مرقس لا يعني ضمناً أن الشخصية أو التوقعات حوله يتعين إيجادها في فلسطين التاريخية في أوائل القرن الأول.

لسوء الحظ أن شفائيسر استنتج من النصوص الحقائق التاريخية التي كان يحتاج إليها. إن كون نبيه مخطئاً، لأن العالم لم يصل إلى نهايته، لا ينتمي بالكاد إلى النص بل إلى قراءة شفائيسر الحداثوية له [النص] بوصفه تاريخياً. فلو كان شفائيسر محقاً وكان هذا اليسوع مخطئاً وبالتالي تاريخياً، فهل كان بالإمكان إعطاء هذه الشخصية التاريخية الدور الذي تأخذه في إنجيل

مرقس؟. بالتأكيد لكان مرقس، ناهيك عن يوحنا الذي يكتب إنجيله بعدئذ بوقت طويل، كما هو مفترض، قد علم بفشل مسيحانية يسوع. لكانا قد وجدنا ذلك غير مقبول، كما فعل شفايتسر. هكذا فهم شفايتسر إنجيل مرقس نصاً يفسر حياة يسوع حيث إنه افترض وجود يسوع التاريخي من البداية. إن الحضور التاريخي الذي اكتسبه يسوع في قراءة شفايتسر لم يمتلكه مؤلف الإنجيل أبداً. لم يكن السؤال هو: ما إذا قدم مرقس شخصية نبي قياسي؟، بل ما إذا كان يصف شخصية تاريخية؟.

أقل السجال بالكاد مع بحث شفايتسر عن يسوع التاريخي. إن فقه القرن العشرين، بإيمانه بالتاريخ، افترض وجود يسوع التاريخي كنقطة انطلاق له. لقد اشترك مع شفايتسر في مأزقه الشخصي: الاختيار بين يسوع يطابق الرؤى الحديثة للمسيحية ونبي مرقس الخائب. لكنهما افترضا دوماً أنه يوجد يسوع تاريخي لكى يصفاه. كان أحد الحلول هو فهم لاهوت الأناجيل بوصفه متركزاً في الصليب وقصة البعث المرتبطة به. لسوء الحظ، إن ذلك أيضاً كان يميل إلى فصل فهم علماء الكتاب لليهودية عن المسيحية. فقد أمكن فهم يسوع التاريخي بوصفه يهودياً وليس مسيحياً، إلى حد أن العالم اللاهوتي للأناجيل قد فهم على أنه مسيحي وليس يهودياً. فأمكن تجاهل يسوع اليهودي، وحتى قبوله، طالما بقيت الأناجيل مسيحية. هذا التمييز منح اللاهوت المسيحي مسافة ملائمة عن ماضيه اليهودي.

تابع الآخرون البحث عن التاريخية، [وهم] يرون النبي الخائب القلق لاستنتاجات شفايتسر بوصفه تحدياً يتعين الرد عليه، وحتى إسقاطه في بحث لا ينتهي أبداً عن يسوع التاريخي. في ستينيات القرن العشرين، أتاح (استشراق) الفقه الغربي تمييزاً سهلاً بين يهودية يسوع والجنور الهلنستية للمسيحية المبكرة<sup>151</sup>. إن كلاً من العهد الجديد ويسوع قد جرت مقارنتهما بالنماذج الهلنستية. افترض كثيرون أنه كلما بدا يسوع أكثر هلنستية وذا توجه مسيحي قلت



إمكانية تحديد هويته بوصفه يسوع التاريخي. في المقابل، كلما بدت الأناجيل أكثر يهودية كثر احتمال أن يفترض أنها تتعامل مع يسوع حقيقي وأصلي. في حين يعرف الانقسام بين الهلنستية واليهودية الآن بأنه زائف، فقد أدى إلى اهتمام أكبر بفهم السياق الاجتماعي للأناجيل. شملت التطورات الأخرى الجوانب الأدبية للعهد الجديد، خصوصاً السيرة. فقد أولي الجانبان التخيلي والتربوي اهتماماً أكبر. ومع ذلك فقد بقي كل البحث تقريباً مهموكاً بشدة بشخصية يسوع.

هذه الجهود الهشة لتجسير الهوة التي تفصل الأناجيل عن حياة يسوع التي يودّ المؤرخون إعادة تصورها تلقي شكاً كبيراً حول كل تقديم لحياة يسوع. إنّ جزم شتراوس بأنّ أساطير الأناجيل كانت حول حياة شخص قد خلط على نحو قاتل القصد السردي بالشكل. لقد كان تحويل فايس لثيمة ملكوت الرب إلى إعادة بناء الفهم الذاتي ليسوع على نحو مشابه من دون مسوغ. إن افتراضاتي هي: 1) الأناجيل هي حول يسوع التاريخي، و2) التوقعات التي لها دور ضمن حبكة القصة كانت أيضاً توقعات يسوع التاريخي واليهودية المبكرة، كما سنرى، هي توقعات غير مسوغة. حتى ومع أن يسوع التاريخي قد يكون ضرورياً لأصول المسيحية، فإنّ هذه الضرورة لا تتقاسمها الأناجيل تقاسماً واضحاً، والعوالم التي تخلفها الكلمات ليست مقصودة دوماً. قبل أن نكتب التاريخ [الكامن] خلف نص، يجب علينا أولاً أن نفهم العالم الأدبي، الذي ليس النص سوى مثال تاريخي، واحد، عنه.

### 1 / 1 / 2) السيرة والشخصية الكتابية

استنتج ألبرت شفايتسر على نحو مؤسف أن يسوع التاريخي كان نبياً قيامياً مخطئاً مات في سبيل معتقداته. إن حكمه بأن يسوع كان مخطئاً في اعتقاده حول النهاية الوشيكة للعالم، [وهو] حكم بات يطفئ على كثير

من النقاش منذئذ، لا يقوم على قراءته السليمة غالباً للأناجيل أو قراءته لأي مصادر قديمة أخرى. إنه يتأتى من رؤية شفايتسر الحديثة للفكر القديم، ما افترض أنها كانت تتمتع بالامتياز. إن افتراضاته عن الأناجيل قد وجهت حكمه. فمن ناحية أولى، افترض أن يسوع قد وجد بمعزل عن الأناجيل، ومن ناحية أخرى أن الأناجيل هي عن هذا الشخص التاريخي وتعكس معتقداته. انعدام الوضوح هذا في المنهج دعم الفصل الجذري ليسوع التاريخ عن مسيح الإيمان. ومع ذلك، فما له أهمية أكبر حتى كان الافتراض القائل إن الأنبياء القياميين في الأدب يعكسون الاعتقادات بالسيناريوهات القيامية. فهل يحمل يسوع ويوحنا رسالة عن نهاية العالم؟، أم هل إن مجاز يوم الحساب يعبر عن قيم أخرى؟. يمكن للمرء على نحو مشابه أن يسأل ما إذا كانت قصة الخلق تعبر عن اعتقاد محدد بأصول العالم؟.

إن كون قصص الأناجيل حول شخص تاريخي هو افتراض صعب. إلى أي درجة تؤدي شخصية يسوع، مثل شخصيات إبراهيم، وموسى وأيوب، وظيفية في خطاب سردي حول شيء ما آخر؟. هل يسوع بالأحرى، مثل كثير جداً من الشخصيات العظيمة الأخرى للأدب القديم، هو حامل أمثلة الكاتب؟. لا يشير السؤال إلى معرفتنا بشخص تاريخي. إنه يسأل عن معنى النصوص الكتابية ووظيفتها. إن شخصية سقراط التي نقرأ عنها في «محاورات» أفلاطون، وشخصية يسوع التي نقرأ عنها في إنجيل لوقا، هما شخصيتان طاغيتان على كل شخصيات حكايتهما. يمكن للمرء أن يجادل بأن المحاورات والإنجيل يدوران برمتيهما حول سقراط ويسوع، من حيث إن هاتين الشخصيتين الكلاسيكيتين للحكمة، والتواضع والخلاص جرى تعريفهما بالموضوعات (التيما) التي يعبران عنها. إذ يمكن طمأنة المؤلفين إلى أن شخصيتهما تحملان ثقل قصتيهما المركزيتين. إن الفطنة هي [الصفة] العظمى لمثال سقراط، مثلما هو التواضع لمثال يسوع. ومع أن المرء يمكن أن

يحرّض بشكل مفهوم سقراط زنفون ضدّ شخصية أفلاطون، فإنّ الخطاب التناصي حول (سقراط الإيمان) سيكون النتيجة التي توصلنا إليها وليس (سقراط التاريخ). حتى كما هو الحال مع الشخصيتين الكتابيتين لموسى أو داود، اللتين يتنافس مؤلفاهما تنافساً حاداً مع بعضهما بعضاً من أجل بطليهما، فإن شخصيات الأدب هذه قادرة على تحدي الحلول محل مبدعيها المغفلي الأسماء غالباً.

قبل أن يكون بمقدورنا التكلم عن يسوع تاريخي، نحن بحاجة إلى مصدر يكون مستقلاً عن متى ومرقس ولوقا، ويشير إلى شخصية من أوائل القرن الأول. هذا المصدر المثالي، بالطبع، من الصعب أن يؤمل به في العالم القديم بعيداً عن النقوش النصبية وشاهدات القبور، والسجلات التجارية أو الإدارية والمراسلات الرسمية. إنّ المشكلة مع استعمال الأناجيل، البعيدة عن المثالية، مصادراً للتاريخ قد لفتت الانتباه الكبير إلى التراث الشفوي. هذه التراثات كان يتوقع منها بصعوبة أن تتغلب على المسافة، على سبيل المثال، بين الجاز المألوف للنبي المتجول والرجل الذي يرسله التراث في مثل هذه الرحلات. ومع ذلك، كان بمقدورها أن تساعد في تجسير الهوة الكبيرة بين الزمن الذي كتبت فيه الأناجيل والزمن الأقدم الذي وضعت فيه يسوع.

مع أنّ عمل شفايتسر ختم بحث القرن التاسع عشر عن يسوع التاريخي، فقد أعيد فتح النقاش باكتشاف مجموعة كبيرة من المخطوطات القبطية المبكرة في نجع حمّادي بمصر، بعد وقت قصير من نهاية الحرب العالمية الثانية. أحد المخطوطات، وهو إنجيل توما الذي يعود تاريخه إلى حوالي (350 م)، هو ترجمة لنص يوناني أقدم. هذا سمح للبعض بأن يزعم أنّ النص الأصلي قد كتّيب باليونانية في وقت مبكر يعود للقرن الثاني الميلادي إلى وقت مبكر؛ يعود إلى زمن آخر الأناجيل الكتابية. إنّ إنجيل توما هو شكل بسيط جداً من الإنجيل يسوده (114) قولاً منسوباً إلى يسوع، يجري تقديمها نموذجياً

بإطار مقتضب وغياب الحكاية الدرامية لأناجيل الكتاب. ومع أنه ثمة كثير في النص القبطي الحالي، الذي هو نص غنوسطي وينتمي انتماء واضحاً إلى الفكر الفلسفي والديني للقرنين الثالث والرابع، فقد وجد كثير من الباحثين أن بعض الأقوال المجمعة في إنجيل توما نسخ مختلفة قريبة من تلك الأقوال الموجودة في إنجيلي متى ولوقا. إن كون المؤلف مطلعاً على هذين الإنجيلين هو تفسير واضح لهذا التشابه. ومع ذلك، فإن إنجيل توما يدعم أيضاً نظرية القرن التاسع عشر القديمة القائلة إن إنجيل متى ولوقا قد تم تأليفهما على نحو مستقل كل عن الآخر. فكل واحد منهما، بدوره، كان يجمع "سيرة" يسوع مع مجموعة من الأقوال، أنتجت في تراث شفوي يعود إلى التعاليم العامة ليسوع في التاريخ. قبل أن يكتشف إنجيل توما، فإن هذا المصدر الشفوي للأقوال المشتركة لمتى ولوقا يُعرف عن طريق التشابه الصارخ لأقوال يسوع في هذين الإنجيلين<sup>111</sup>. إن اكتشاف مجموعة مكتوبة من هذه الأقوال في ترجمة من القرن الرابع قد أعاد إيقاظ هذه الفرضيات القديمة حول (المصدر / Quelle, Q). على نحو أكثر أهمية حتى، فإن استعمال هذا النص من نجح حمادي دليلاً دامغاً على وجود تراث شفوي من الأقوال قد عزز الأمل بأن مقارنة المصدر بإنجيل توما يمكن أن تساعد في تمييز الأقوال السابقة من اللاحقة. فلو كانت الأقوال في إنجيل توما أسبق من الأناجيل، لكان الباحثون أقرب إلى تحديد هوية أقدمها بوصفه قولاً خاصاً بيسوع<sup>12</sup> أ. لقد كانت الحاجة، مرة أخرى، هي أم الاختراع. حتى مع أن أصل إنجيل توما اليوناني كان من الصعب أن يكون أقدم من القرن الثاني الميلادي، فإن تشابهات الأقوال في إنجيل توما مع المصدر قد أغرت كثيرين. يمكن لإنجيل توما أن يملأ الفجوة التي تفصل يسوع التاريخي عن أقدم الأناجيل، وهكذا يفعل. هذا يتفق مع الافتراض المستبعد، وهو أن الأقوال من إنجيل توما كانت تقوم على تراث شفوي أكثر مما تقوم على الأناجيل المعروفة، أو على

تراث يناعمها. لقد زُعم أيضاً أن المقارنة مع أدب الحكمة في العصور القديمة يدعم الجزم بأن (أقدم مستوى) من الأقوال، المرتبطة غالباً بالمصدر، يمكن تمييزه من إعادة الترتيب اللاحقة للمجموعة وفق موضوع الحساب القيامية. كان هدف هذا الجزم هو فصل (يسوع التاريخي) المعكوس في أقدم تراثات توما والمصدر عن شخصية يسوع اللاحقة المطابقة للموضوعة القيامية وشخصيتها النبوية. هذا التمييز بين الحكمة والرؤيا، كما سنرى، لا مسوغ له<sup>13</sup>. ومع ذلك، فإن عمل (حلقة بحث يسوع / Jesus Seminar)<sup>14</sup>، قد شجع الباحثين الأمريكيين على الأقل على قبول إنجيل توما والمصدر بوصفهما يقدمان أقدم مصدر قبل قياسي، للأناجيل، تراثاً شفوياً متجذراً في حياة يسوع التاريخي وتعاليمه<sup>15</sup>.

إن الجو الجدالي الذي يحيط بأبحاث (حلقة بحث يسوع) وإثارية الصحافة الأميركية في نقل المعارضة من علماء الكتاب الإنجيليين [البروتستانت] والجماعات المسيحية المحافظة قد شوّه تشويهاً فادحاً ما بدأت الحلقة في إنجازها ببحثها. إن الجهد المبذول لتمييز الأقوال في الأناجيل وفقاً لإمكانية التعويل عليها كأقوال أصيلة ليسوع، إضافة إلى استنتاج أن قلة فقط من هذه الأقوال يمكن تعريفها بيقين على أنها تعود في أصولها إلى تعاليم يسوع الخاصة، هذا الجهد لقي كثيراً من الاهتمام<sup>16</sup>. فالباحثون الكتابيون خارج الولايات المتحدة يجدون استنتاجات (الحلقة) محافظة تماماً. منذ جيل، قبل الباحثون عدداً قليلاً من أقوال يسوع بالإجماع الذي أمكن للحلقة أن تدّعيه. بدلاً من تقديم الصوت الأكثر تشككاً في الأبحاث العالمية، شجعت (حلقة بحث يسوع) ادّعاءات الموثوقية المتفائلة على نحو مذهل. من سوء الحظ أكثر بكثير، إن مسألة الموثوقية، ما إذا قاله يسوع حقاً، قد ضيقت فهم وظيفة الأقوال. إن ارتباطها بشخصية مؤرخة بعينها من القرن الأول قاد الباحثين، على سبيل المثال، إلى تجاهل ما تفعله نصوص الإنجيل بالأدب القديم. من الصعب بما



يكفي لـ (حلقة بحث يسوع) أن تجادل على نحو مقنع بأن النص القبطي للقرن الرابع (ميلادي) الذي بحوزتنا هو ترجمة عن نص أصلي يوناني من القرن الثاني (ميلادي) ليس بحوزتنا. هذا السعي الهش لوضع إنجيل توما على قدم المساواة مع المصدر لا يمكن استعماله استعمالاً منطقياً أيضاً لإثبات أرجحية وجود المصدر، إضافة إلى تحديد تاريخ إنجيل توما، الذي تحول آنذاك إلى مصدر لإنجيل متى ولوقا، بتاريخ أبكر حتى. فتحديد تاريخ الأقوال المشتركة بين المصدر وإنجيل توما بوصفها «أقدم مستوى» للأقوال واقتراح زمن بين عامي (30 و 60 م) لأصلها هو استنتاج تم التوصل إليه من افتراض أنه كان ثمة تراث شفوي مستمد من تعاليم يسوع تاريخي.

هذه السلسلة من الاحتمالات المستبعدة، إضافة إلى تشكيل جدل دائري، يمكن دحضها على أسس أخرى. ففي حين أن المصدر يتكون نظرياً من أقوال ترد على نحو مشابه في إنجيل متى وإنجيل لوقا، فإن كلا الإنجيلين يقدمان غالباً القول نفسه، أو قولاً مشابهاً له بشكلين مختلفين وعلى لسان شخصيتين مختلفتين. فالقول عندما ينطق به يوحنا، من الصعب أن يدعى (قولاً ليسوع) مهما كان نصّه الأصلي. كما سنرى في الفصول التالية، فإن الأقوال الأكثر مركزية في الأناجيل نطقت بها شخصيات عديدة من الأدب القديم. إن كونها (أقوال يسوع) يتعين أن يكون مصدقاً للمؤلف الذي وضعها على لسانه. فالأقوال الكثيرة التي تعرفها حلقة البحث بأنها «موثوقة على نحو مؤكد» مشهورة، ويمكن ردّ تاريخها إلى ما قبل قرون من العهد الجديد. إن مشروع (حلقة بحث يسوع) يحد ذاته مرتكز على التفكير المبني على الرغبة، لا على الواقع. فالأدلة على التاريخ السابق لهذه الأقوال وفيرة للغاية وموثقة جيداً حيث يمكننا أن نتبع تراثاً أدبياً مستمراً على مدى آلاف السنوات.

إن التزوع إلى استحضار التراث الشفهي لنقل الأقوال من الحدث إلى كتابة الأناجيل ليس مطلوباً إلا بافتراض أن النص هو عن يسوع تاريخي.

الوظيفة المرسومة للأقوال في المصدر وإنجيل توما بوصفها أقوالاً شفوية هي ربط الأناجيل بالمعلم البطولي لنصوصها. هذا، بالطبع، يشوش المقولات. فلو كان علينا بدلاً من دراسة المصدر ومجموعة الأقوال في إنجيل توما، أن ندرس المجموعات اليهودية من الأقوال الموجودة فعلاً، كأمثال سليمان، أو أناشيد داود أو شرائع موسى، فهل كنا أيضاً سنستنتج أن هذه الأقوال قد نشأت مع الشخصية التي ينسبها الكتاب إليها؟ إن سليمان بوصفه كاتب الأمثال (الأمثال 1: 1) أو داود بوصفه منشد المزامير (المزامير 3: 1، 7: 1، 18: 1) أو موسى بوصفه كاتب الشريعة (الخروج 32: 32، 34: 27، التهايل 1: 4-6) ينتمون إلى الأدب الجامع للتراثات حيث كان من الممكن نقل الأمثال والأناشيد والشرائع، وتفسيرها ومناقشتها. هذه المجموعات لا تخبرنا شيئاً عن سليمان تاريخي، أو داود تاريخي أو موسى تاريخي، وليس حتى ما إذا كانوا موجودين. بالأحرى، إن هذه الشخصيات، الكاتب والمنشد والمشرع، تمتلك روابط تاريخية قليلة بعيداً عن المجموعات والنصوص التي تنقلها. في الوقت نفسه، فإن هذه الأمثال، والأناشيد والشرائع لها أشكال شفوية ومكتوبة بعيداً عن أبطالها، وفي كثير من الأحيان ينقلها أبطال آخرون. إن كثيراً منها يسبق المجموعات الكتابية بزمان طويل.

حاول بضعة أعضاء من حلقة البحث، وقد ميزوا الأقوال "الأصيلة" ليسوع في إنجيل توما والمصدر، أن يستعملوها لإيجاد مخطط أولي لحياة يسوع<sup>171</sup>. مع ذلك، بالنظر إلى وظيفة شخصية يسوع في تلخيص التراث اليهودي، ثمة متسع ضئيل لإعادة تصور حياة يسوع بعيداً من صورة الأناجيل النمطية المقبولة اليهودية للمنقذ والني والمعلم. فاختزال شخصية كهذه إلى أقوال يحكم عليها بأنها "الأقدم" يختزل أيضاً مرونة هذه القولة. يصور ماركوس بورغ (Marcus Borg)، على سبيل المثال، يسوعاً بوصفه «حكيمًا كاريزمياً وهذاّماً»<sup>181</sup>، مستنداً إلى شخصية المتكلم

التي يظن أن أقدم الأقوال تتضمنها. ولديه سبيان. فالأقوال التي يستعملها ذات قرابة شديدة بأدب الحكمة في العصور القديمة. هذا يقود بورغ إلى استنتاج أن يسوع لا بد أن يكون حكيماً. إن كون دور الحكيم واضح وصريح قبلئذ في تقديم الأناجيل ليسوع، مع ذلك، يوحي بأن الأقوال التي اختارها بورغ هي مدججة مع الحكايات التي توجد فيها. فزعم أنها مستقلة عن القصص غير صحيح، لأن متى ولوقا اختارها لتلائم قصصهما. إذا كانت الأقوال في الحقيقة تقتضي ضمناً أن يسوع كان حكيماً، فإنها تعكس دوره في إنجيلي متى ولوقا، وليس شخصية تاريخية مستقلة عن الأدب المكتوب. يجادل بورغ أيضاً ضد تقديم شفائيسر ليسوع بوصفه نبياً آخرياً (eschatological)، شخصية يسوع في الحكاية السطحية لإنجيل مرقس<sup>19</sup>. كبديل، يقدم شخصية "يسوع الهدام". يجد بورغ هذا الهدم متضمناً في عدد من الأقوال من المصدر، مع موازيات في إنجيل توما، يزعم أنها لا تشير إلى الملكوت. فيسوع الهدام يتكلم عن العالم وقيمه المقلوبة رأساً على عقب. هذه الشخصية، كما يجادل بورغ، مختلفة عن فهم شفائيسر وفهم ساندروز (Sanders) ليسوع بوصفه نبياً قيامياً يعلن ملكوت الرب. لذلك فإنه يرفض الدورين النبوي والقيامي للإنجيل كما يرتبطان بيسوع التاريخي. ما إذا كان محقاً في هذا الحكم، هو موضوع الفصول الثلاثة التالية.

إن إعادة تصور بورغ، مثل تقديم رتشارد هُرسلي (Richard Horsely) ليسوع بوصفه شخصية ثورية متورطة في الصراعات الاجتماعية والسياسية للقرن الأول الميلادي<sup>20</sup>، تشاطر الاهتمامات الحديثة في الأنثروبولوجيا<sup>21</sup>. منذ أوائل السبعينيات، أمّدتنا هذا البحث بفهم أكثر تعقيداً بكثير للمجتمع الفلسطيني<sup>22</sup>. فالجهود المبذولة لإعادة تصور سياق لأقدم الأقوال قد شجعت البعض أيضاً على مقارنة شخصية يسوعهم الضمنية بفلاسفة العصر الهلنستي الكلبين (Cynic). إن بعض أقوال الأناجيل شبيهة بما نعرفه من هذه المدرسة

الفلسفية. ومع ذلك، فإن الحذر مطلوب. فصورة يسوع التاريخي، المرسومة عن طريق مناغمة أقواله مع ما نعرفه من الحركة الكليّة، والعصر ونصوصه، تكون جذابة غالباً لأنّ التناغم يدعم جدالاً دائرياً<sup>23</sup>. إنّ الجهود المبذولة لكتابة سيرة يسوع بوصفه فلاحاً منشقاً يقاوم الاستغلال الروماني، أو فيلسوفاً كليياً يسير فوق هضاب الجليل، أو مبشراً كاريزمياً، كل أوصاف الأشخاص الذين كان من الممكن أن يوجدوا في فلسطين القرن الأول الميلادي، إنّما هي أكثر طمأنة من كونها مقنعة. إنّها أكثر جاذبية للاهوت المحافظ من نبي شفائيسر المخطيء.

كان بمقدور يسوع أقدم نصوص المصدر، المختزلة إلى أقوال قليلة تعكس تراث الحكمة العريض، أن يجد طريقه في أي واحد من هذه الأدوار. ومع ذلك، حالما نلاحظ، مع رتشارد هُرسلي وجون دُمنيك كُرسان (John Dominic Crossan)، أنّ قاطعي الطرق والسحرة الريفيين كان من الممكن أن يقدموا سياقات وسيناريوهات بديلة، تبدأ التصدعات بالظهور في الثقة من أنّ يسوع الذي نعرفه فقط من الأناجيل يمكن اختزاله إلى أبعاد بشرية ويعكس شخصية معقولة تاريخياً من القرن الأول<sup>24</sup>. إذ يمكن أن يصبح السحرة مجتري معجزات، أو يمكن وصفهم هكذا. إنّ قاطعي الطرق يمكن ظلّهم روبن هود كثيرين، والفلاسفة هم معلمون في الواقع. إذا تكلم فيلسوفنا ومعلمنا إلى الحشود، إضافة إلى مريديه، فكم نكون بعيدين عن المبشر الكاريزمي، أو النبي أو الرؤيوي القيامي؟. لا يتطلب الأمر سوى قليل لكي يكون المرء ثائراً في أي عصر، إذا لم يكن بحاجة لأن يبقى حياً. بما أنّ السياقات الاجتماعية الواسعة لفلسطين القرن الأول المجهولة إلى حد كبير يمكن أن تناسب مجالاً عريضاً من إمكانات الأفراد ونشاطاتهم، فإن معرفتنا بهذا العصر هي وحدها التي تحدد اختياراتنا. إنّ إبراز حكاية سيروية ليسوع لتلخيص هذه الإمكانيات، على نحو تهكمي، إنّما يستحضر يسوعاً

أسطورياً، وليس الشخصية المؤرخنة المنشودة. تتكاثر السير وقوائم الكتب عندما تحلّ الأساطير الجديدة محل الأسطورة التي رددتها الأناجيل.

تتبدد إقناعية شخصيات يسوع لدى (حلقة بحث يسوع) أكثر من ذلك حتى وذلك عندما يُعترف بأن ما يستعملونه من المصدر، الذي يعكس التراث الشفهي لتعاليم يسوع، هو أقل كثيراً من المواد التي يتقاسمها إنجيل لوقا مع إنجيل متى. لقد اكتشف منذ زمن طويل أن المصدر يحوي قليلاً مما لا يحويه إنجيل متى، وأن ما يوصف فقط بأنه «اتفاق لفظي كبير» لهذه المقاطع، كما تُرجمت في كل من إنجيلي متى ولوقا، هو الذي يدعم تعريفهما بأنهما مجموعة متساوقة من الأقاويل مصدرها الأصلي في تعاليم يسوع تاريخي. لسوء الحظ، إن التفسيرات البديلة لمثل هذه التشابهات اللفظية في الاستراتيجيات الأدبية النموذجية للتعليقات اليهودية القديمة والمناقشة اللاهوتية لم تعوّض على نحو كاف عن الحاجة الحديثة إلى ربط الأناجيل بشخص تاريخي<sup>125</sup>.

إن الأقوال التي تزعم (حلقة بحث يسوع) أنها موثوقة هي «أقدم مرحلة من المصدر»، التي تتسم بمضمون من الحكمة وباللغة الفلسفية. هذه الأقوال تستعمل لإضفاء الجوهر على الشخصية التاريخية ل(حلقة بحث يسوع). فاللغة التي يتكلمها هذا اليسوع تعرفها فئة من الأقوال، التي يظن أنها متساوقة، و(لذلك؟) فهي أقدم، لكن كما هو الحال مع أحداث الأناجيل، فإن أقوال يسوع تستند على مصادر ونماذج متعددة. إنها تعكس تراثاً لاهوتياً واسعاً وعميقاً. فاستعمالها في قصة مخلص يهودي، موضوعه في سياق حكائي من فلسطين القرن الأول الميلادي، قد خلق تكراراً ثانوياً لتراث ليس متركزاً على ولا محصوراً بأحداث في حياة أي فرد تاريخي. إن مشكلة البحث عن يسوع التاريخي ليست مجرد صعوبة مماهاته بأحداث أو أقوال محددة، بالنظر إلى طول الزمن الفاصل بين أي شخصية كهذه من فلسطين القرن الأول والأناجيل. ولا المشكلة هي أن المصادر قد جرى



تنقيحها عن طريق الرسالة اللاهوتية للأناجيل. المشكلة بالأحرى هي أن الأناجيل ليست حول شخص كهذا. إنها تتعامل مع شيء آخر.

عرفت القصص التي تقدم شخصيات التراث العظيمة والمثيرة للإعجاب نماذج للحياة الصالحة شعبية متفجرة في أثناء العصر الهلنستي. فلم يكن الملوك العظام فقط أمثال سنحاريب، وأسرحدون والإسكندر هم الذين مثلوا أنموذجاً (قدوة) للقارئ، بل جرى تمجيد حيوات المفكرين والكتّاب والمتكلمين العظام أمثال هوميرو، وسقراط، وديموشينيس وشيشرون. من أشهر الحيوات التي جُمعت حتى اليوم هو كتاب «السير» لبلوتارك. هذه القصص والمجموعات كانت لها أغراض غير إخبار قرائها عن حيوات الأشخاص العظماء والمثيرين للإعجاب. يعبر ظاهر النص عن حبكة قادرة على أن تحمل موضوعات [ثيمات] أخلاقية وفلسفية ولاهوتية. كما هو الحال مع سقراط أفلاطون وبضع شخصيات كتابية [توراتية] فإن الوظيفة التي يؤدونها للمؤلف غالباً ما تبرز قصتهم. إن حياة موسى، على سبيل المثال، المنجزة في جزء صغير من حكاية يبلغ طولها خمسة أسفار، تحمل معها تراثاً أكبر بكثير. فليست حياة موسى بل التوراة [الشريعة] هي هدف الحكاية. إن التوراة هي حكاية الأصل حامل الهوية لدين وهوية أولئك الذين ينقلون التراث. سواء أكان ثمة موسى تاريخي أم لم يكن، فإن موسى الذي نعرفه من الكتاب العبراني هو بالضرورة ابتداء؛ لأن التوراة تعتمد على تلك الشخصية.

إن الشخصية العظيمة، التي تحمل وتصوّر تراثاً، هي مخزون من الأدب القديم. فعلى سبيل المثال، إن شخصية المعلم الاستثنائي أو الملك الذي يقدم حكمة حياته إلى ابنه أو حفيده يعود تاريخها إلى الألف الثالث قبل الميلاد. إحدى هذه المجموعات من الأقوال من القرنين السابع إلى السادس قبل الميلاد، المنظمة في ثلاثين فصلاً وموضوعه على لسان المعلم المصري أمينموبت (Amenemopet)، تخدم هدفنا جيداً<sup>126</sup>. إن قسماً مهماً من مجموعة

أمينموبت ماثوث في الكتاب. ومع ذلك، ليست أقوال أمينموبت هي ما نقرأ في الكتاب، ولا التقوى تجاه أمون-رع، هي ما يُشجع عليه في الكتاب، تُقدم هذه الأقوال نفسها بوصفها كلمات الملك سليمان، الذي يحض القارئ على الإيمان بالرب يهوه:

أمل أذنك واسمع كلام الحكماء ووجه قلبك إلى معرفتي. لأنه حسن إن حفظتها في جوفك. إن تثبت جميعاً على شفتيك. ليكون اتكالك على يهوه عرفتك أنت اليوم. ألم أكتب لك أموراً شريفة من جهة مؤامرة ومعرفة. لأعلمك قسط كلام الحق لترد جواب الحق للذين أرسلوك (الأمثال 22: 17-21).

من الواضح أن سفر الأمثال يواصل تراث أمينموبت، نظراً لأنه يترجم ويوسّع السطور الافتتاحية للحكم القديم:

اعط أذنيك، اسمع ما يقال؟ اعط قلبك لتفهمها. إنها جديرة بأن تضعها في قلبك، لكن يؤذيه (الحكيم) من يتجاهلها. دعها تستقر في خزانة مجوهرات بطنك، حيث يمكن أن تكون مفتاحاً في قلبك<sup>[27]</sup>.

يتبع النص المصري هذا الفصل الافتتاحي بمجموعة أخرى من ثلاثين مثلاً، يُقرأ الثاني منها: إياك أن تسلب المضطهدين وأن تستبد بالعاجزين. القول الثاني لسفر الأمثال يترجم لقرائه كما يلي: لاتسلب الفقير لكونه فقيراً ولا تسحق المسكين في الباب (الأمثال 22: 22). تنقل مجموعة الأقوال الثلاثين في سفر الأمثال (الأمثال 22: 22-24: 20) على نحو واعٍ تراثاً، هيكله في سياق من التقوى اليهودية وتقدمه على أنه حكمة سليمان. فهي تقدم إرشادات في السلوك اللائق، وثمة عشرة من الأقوال الثلاثين يجري تقديمها أيضاً في المجموعة المصرية. مع ذلك، فإن الاستعارة المباشرة أو الترجمة، غير محتملة؛ بالأحرى، إن النصين يتقاسمان تراثاً مشتركاً وهدفاً مشتركاً. بعض الأقوال التي يتقاسمها سفر الأمثال والمجموعة المصرية، مثل (لا تنقل التخيم القديم) (الأمثال 22: 22، 23: 10) يجد طريقه أيضاً إلى الخماسية ويرد إلينا

كجزء من توراة موسى (مثال ذلك سفر التثنية 19: 14، 27: 17). هذه التكرارات قد تأخذ شكل إعادة صياغة، كما في مقدمة سفر الأمثال المذكورة أعلاه. يمكن أن تكون أيضاً تكراراً شبه حرفي كما هو الحال مع الإرشاد بعدم نقل التخم، مع أن هذا القول ينسب على نحو مختلف إلى أمينموبت وموسى وسليمان. قد تكرر الأقوال أيضاً موضوعات أو تضادات محددة وتبدو مكثفية ذاتياً تماماً في صياغتها. إن كلمات الحكمة هذه يجري تناقلها عبر اللغات والثقافات والقرون. كما مع موسى والتوراة، فإن ارتباط قول بمعلم محدد أو بجمهور محدد يتيح للقول أن يؤدي وظيفة محددة أو يدعم حبكة محددة. ومع ذلك، فإن هذه الحبكة وهذه الوظيفة تربطان التراث بالشخصية على نحو ثانوي فقط. لدى التعامل مع هذا الجنس الأدبي، ليس على المرء أن يخترع نصوصاً افتراضية مثل المصدر؛ بل بالأحرى يتعين عليه أن يفكر بالأدب المستخدم في مدارس الخطاطين. فالأدب القديم يعج بهذه الأقوال والقصص ليعطيها سياقاً.

ليس هدف هذا الكتاب هو إعادة التصور التاريخي. ولا هو متركز في مشاكل يسوع التاريخي. إنه عن تأثير شخصية الملك الشرق الأدنوية في الأدب الكتابي، وهذا يرتبط كثيراً بكيفية إبداع شخصيات مثل يسوع. ثمة كثير مما يمكن ويجب أن يقال عن يسوع التاريخي. ومع ذلك، فسوف أحصر مناقشتي بجهدين حديثين مشهورين لرسم حياته. إنني أختارهما لأنهما يعكسان معاً نسب (حلقة بحث يسوع) الأصالة إلى أقوال مركزية لقيام تراث أكبر بإعادة استعمال ثانوية للإيديولوجيا الملكية للشرق الأدنى القديم.

يجمع جون دُمنيك كُرسان عمل حلقة البحث مع مناقشة اجتماعية وموجهة تاريخياً لفلسطين في القرن الأول ليقدم صورة مثالية اجتماعياً ليسوع تعكس الاهتمامات اللاهوتية للاهوت الكاثوليكي الليبرالي الأميركي الراهن<sup>28</sup>. إنه يصف يسوع بأنه مبشر يدافع عن قضية الفقراء في فلسطين.

إنه يرسم شخصية يحدد هويتها بأنها (فلاح جليلي). هذا اليسوع، المتأثر كثيراً بالفلسفة الكلبية، يتحدى الاضطهاد الروماني. في حين أن المرء قد يساوره القلق حول معقولة الفلاح المثقف لكُرُسان فإن عضواً آخر من حلقة البحث هو برتن ماك (Burton Mack)، أقل اهتماماً بيسوع كشخصية تاريخية وأكثر اهتماماً به في تطور الأساطير، خصوصاً أسطورة الأصول المسيحية الدائمة الإغراء التي صارت تمثلها شخصيته. على نحو مشابه لكُرُسان، يعرف ماك يسوع التاريخي بوصفه (فيلسوفاً كلبياً)<sup>29</sup>. إعادة التركيبة هذه تصوران يجري رسمهما من مجموعة مختارة من أقوال يسوع "الأصيلة". فشخصية الحكيم لديهما هي مضادة على نحو صريح لشخصية النبي القيامي، التي قدمها شفايتسر منذ قرن، وقدمها ساندروز في وقت لاحق. مثلما أن نبي شفايتسر القيامي تنافس مع إعادات التصور الفقهية ليسوع بمترح المعجزات، فإن كُرُسان وماك يرسمان شخصية تنتمي إلى أدب الحكمة القدم، الذي يظنان أنه يستبعد القيامي والنبوي. إن يسوع هو حكيم، أو فيلسوف أو فلاح متأثر بالفلاسفة، لذلك، فهو ليس نبي الأناجيل. إنه يستعمل الأقوال الماثورة والأجوبة السريعة والأمثولات ليتحدث حول ملكوت الرب للفقراء. إنه ليس مسيح الأناجيل بل إنسان جعله التراث عظيمًا.

في حين اتهم شفايتسر فقه عصره باستبدال نبي الأناجيل القيامي بمعلم الفضيلة، فإن (حلقة بحث يسوع) قد حددت لنفسها مهمة إعكاس النقد<sup>30</sup>. فالنبي القيامي المخطئ والمجرد من الأوهام، اختاره شفايتسر لأنه كان يمتلك ميزة كونه غير عصري جدًا. هذا اليسوع كان ضرورياً لرؤية شفايتسر الحديثة للتاريخي. إنه أيضاً يلائم الحكايات القديمة التي لم يكن المؤرخون يؤمنون بأنها تاريخية، والتي تملأ كهوف فلسطين الرومانية بالأنبياء. مع ذلك، فإن هذه النكهة الأصيلة لم تصمد أمام الطبيعة المزعجة ليسوع في الخطأ

والتححرر من الوهم. فالقدمان الصلصاليان لني شفائيسر بالكاد تحملان ثقل أصول المسيحية. مهما بدا يسوع شفائيسر تاريخياً في أوائل ومنتصف القرن العشرين فقد كان غير مقبول لفقه أقل نقدية بكثير في نهاية ذلك القرن.

حاول كُرسان أن يفصل دور يسوع كني، وبالأخص تلك الشخصية النبوية القيامة لإيليا المستعاد، عن شخصية يسوع كمعلم. إن دور يسوع كمعلم، يسوع الحكيم، الموجه إلى الماضي هو مناقض لـ "يسوع القيامي الموجه إلى المستقبل"<sup>131</sup>، ويعود إلى تاريخ أقدم منه، تعتمد حجته على ثلاث دراسات أقدم تقتفي التراث الشفهي حول أقوال يسوع<sup>132</sup>. يرى كُرسان أن الجماعات المسيحية في أوائل الخمسينات من القرن الأول الميلادي قد تجادلت حول تقديمين متعارضين ليسوع: واحد ينتمي إلى تراث الحكمة، والآخر يُدخل موضوعات [يوم] الحساب. سلّم كُرسان جدلاً بأننا نمتلك شكلين متضارين من الأقوال. ومع ذلك، يبدأ هذا السيناريو بالتكشف، عندما يتم الاعتراف بأن هذه الأقوال القيامة ليست جديدة على بولس أو جماعاته في أوائل خمسينات القرن الأول؛ ولا هي خاصة بيسوع. إنها مألوفة في الأدب اليهودي المبكر. إذ نقرأ في (يوم الغضب) الشهير لحزقيال:

ها اليوم آت: ها هو آت: دارت الدوائر . . . ازهر الظلم وبرعمت الكبرياء. وعلى عصا الأشرار ثما الجور، فلا يبقى منهم ولا من رخائهم ولا من ثروتهم شيء، ولا مجد لهم. حان الوقت واقترب اليوم، فلا يفرح الشاري ولا يحزن البائع، فالغضب عليهم جميعاً. ما من تاجر يحيا فيسترد ما خسر لأن غضب يهوه عليهم جميعاً وهو لا يرتد مادام أحد يحيا يائمه (حزقيال 7: 10-13).

يقدّم هذا المقطع موتيفات قادرة على حمل معان مختلفة تماماً، وذلك تبعاً للسياقات التي يعطيها المؤلف لها (انظر حزقيال: 2-7)<sup>133</sup>. فالمقطع المستشهد به هو السلف الواضح للمجازات التي يستعملها بولس في ما يدعى



الحوار الذي يزود كرُسان بمثاله من "أقوال يسوع" التي تمّ تقديمها في أوائل الخمسينيات من القرن الأول:

إن الوقت يتقاصر. من الآن دعوا الذين لديهم زوجات يعيشون كأنهم بلا زوجات، والذين سيكون كأنهم لا يكون، والذين يفرحون كأنهم لا يفرحون. والذين يشترون كأنهم لا يملكون والذين يستغلون هذا العالم كأنهم لا يستغلونه. ذلك لأن طراز هذا العالم زائل ("الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس 7: 29-30").

إنّ هذا المقطع، الذي من الواضح أنه يعيد كتابة لا يسيء فهم حزقيال، يعكس معرفة بولس بالتراث. يفترض كرُسان بالأحرى أنّ بولس كان غير مدرك لمجاز حزقيال ولذلك فقد أخطأ فهم هدفه. إنه يفترض أنّ مقطع بولس يعكس توقعات أصولية لمستقبله المباشر الخاص به.

تقدم رسالة بطرس الأولى مراجعة مشابهة لنفس المقطع في سفر حزقيال. إنّ مؤلفها مدرك تماماً لموضوع هدف حزقيال ولا يلاقي أي مشكلة في فهم هذه اللغة المجازية. بالأسلوب الفقهي لعصره يفسر يوم غضب حزقيال كوساطة للإرشاد للسلوك الصحيح. بشكل ضمني، يفهم جمهوره على أنه يواجه حكماً مماثلاً؛ وإنما نهاية كل شيء قد اقتربت، فتعقلوا واصحوا للصلوات (رسالة بطرس الأولى: 4: 7). ومع ذلك، فإنه بالكاد يُسقط يوم حساب سفر حزقيال على مستقبله الخاص؛ بالأحرى، مثل كل الأنبياء من سفر عاموس إلى سفر ملاخي إلى سفر حنوك الأول إلى سفر المكابيين الثاني وبن سيراخ، يبرز تحقيق العدالة الإلهية بمجازه المثالي.

يعرّف كرُسان القيامي بلغة التوقعات التاريخية المتعلقة بنهاية العالم، بدلاً من تعريفه بوصفه مجازاً أدبياً أو أسطورياً يبرز مثلاً طوباوية<sup>34</sup>. ما يتعلق بكرُسان، تكون التوقعات ضمنية في موتيف (ابن الإنسان)، خصوصاً عندما تردد صدى سفر دانيال وسفر حنوك الأول<sup>35</sup>. هذه



المعاني الإضافية تدين بالكثير للتقنيات الأدبية لسفر دانيال. على سبيل المثال، يجري تقديم إحدى هذه القصائد "القيامية" على لسان الملك البابلي، نبوخذنصر، الذي يتكلم عن دوره كخادم «الله العلي» (دانيال: 3: 33). هذا الدور والإشارات إلى الآيات والعجائب والملوكوت الإلهي تردد صدى ما يشير إليه الفقهاء بشكل نموذجي بوصفه لغة قيامية

آياته ما أعظمها وعجائبه ما أقواها. ملكوته ملكوت أبدي وسلطانه يدوم من جيل إلى جيل (دانيال: 4: 3).

يكرر مشهد ثانٍ تقوى نبوخذنصر في قصة اعتداء، تحوّل غطرسة الملك إلى إقرار متواضع وتسليم. هذا الاعتراف بالتواضع يوضع في سياق [يوم] الحساب:

وفي ختام الأزمنة السبعة، أنا نبوخذنصر، التفت نحو السماء، فرجع إلى عقلي، وباركت العليّ وسبحت وحمدت الحي الأبدي ذا السلطان السرمدي، والذي ملكه على مدى الأجيال (دانيال: 4: 31).

هذا المثال المصغر عن الاعتراف الملكي، الذي يرمز على نحو مثالي إلى الحكم الإلهي على الأرض وحضور الملوكوت يعاد استعماله في المرسوم القورشي للملك الفارسي داريوس. فالحكم "القيامي" قد تمّ تحويله إلى حدث عظيم من أحداث هذا العالم يتعين أن يُنفذ بأمر من الملك.

قد صدر مني أمر أن يرتعد كل من يقيم في تخوم مملكتي ويخاف أمام إله دانيال، لأنه هو الإله الحي القيوم إلى الأبد، لا يزول له ملكوت وسلطانه إلى المنتهى (دانيال: 6: 27).

يعيد دانيال استعمال مجاز مملكته مرة أخرى مع ذلك، محوّلًا ورافعًا قدرته الخرافية بشكل كبير بربط ملكوت الرب بـ "ابن الإنسان" الشبيه بحزقيال، وثيمة الحكم الإلهي وامتلاك الملوكوت. وهذا الجانب من تداعيات دانيال هو الذي يجد أصداءً واضحة في أقوال مشابهة في العهد الجديد:

وشاهدت أيضاً في رؤى الليل وإذا بمثل ابن الإنسان مقبلاً على سحاب حتى بلغ الأزلي فقربوه منه. فأنعم عليه بسلطان ومجد وملكوت لتعبد له كل الشعوب والأمم من كل لسان. سلطانه سلطان أبدي لا يفنى، وملكه لا ينقرض (دانيال: 7: 13-14).

في السياق الخامس والأخير، يحول امتلاك الملكوت إلى البشر الذين يمثلهم ابن الإنسان، إلى حد كبير كما يماهي المزمور (132) أبناء داود بالأتقياء الذين ينشدون المزمور:

وتُوهب المملكة والسلطان وعظمة الممالك القائمة تحت كل السماء إلى شعب قديس العليّ، فيكون ملكوت العليّ ملكوتاً أبدياً (دانيال: 7: 27).

لأن هذه المجازات ليست الأقوال الوحيدة من نوعها التي تنشأ مع يسوع، تتبخر حجج كُرسان حول إقحام متأخر للأفكار القيامية في خلاقات بولس عما علّمه يسوع سابقاً. إن كونا نمتلك نوعين مختلفين من الأقوال، واحد يتصل بالحكمة والآخر قياسي إنما يناقضه سفر دانيال. فما إذا كان القول يفهم كرؤيا قياسية أم لا، إنما يعتمد كلياً على الإطار [الزماني والمكاني] الذي يمنحه إياه المؤلف. فالسعي لعزل أقوال يسوع عن سياقها في الأناجيل هو تعسفي ومخطئ. إن بعض الأقوال المركزية التي يقبلها كُرسان وماك بوصفها أصيلة وتنتمي إلى شخصية فيلسوف، كما سنرى، يحمل الخصائص المميزة النموذجية لمشهد الحكم الإلهي. إنها "قيامية" بقدر أي جانب آخر من تراث إيليا. فالجهود المبذولة لإرجاع هذه التوقعات إلى تاريخ متأخر واستعمال هذا التاريخ للكلام عن التطور التاريخي هي، لسوء الحظ، شائعة بين فقهاء العهد الجديد. سنرى أن النصوص اليهودية القديمة مثل سفر أيوب، وسفر الزامير وسفر إشعيا مشربة بمثل هذه المجازات القيامية. ومع ذلك فهي لا تعكس رؤية الكاتب أو رؤية جمهوره لما سيحدث في العالم خارج مشروعها الأدبي.

### 1 / 1 / 3 أقوال يسوع الأصيلة

من بين الشخصيات المتنافسة الكثيرة ليسوع التاريخي، ربما كان مجترح المعجزات هو الأسهل نبذاً. في حين صارع الفقه الأسبق لإيجاد تفسيرات مستساغة تاريخياً لقصص المعجزات في الأناجيل، فإن الفقهاء اللاحقين غالباً ما رأوا هذه الحكايات كسعي لإيجاد ارتباطات بين يسوع وتحقيق الآمال التي خلقها الأنبياء. فالمعتقدات الفقهية حول الأنبياء المتكهنين بالمستقبل ومجترحي المعجزات في اليهودية المبكرة تدعم الاعتقاد بالفهم الذاتي ليسوع بوصفه نبياً آخرياً (eschatological). بوجود هذه التوقعات في صميم الفهم الفقهي، فإن بنية أي سيرة ليسوع لم تكن بعيدة جداً عن العالم القصصي الخاص بالأناجيل.

لقد جادلت حلقة يسوع ضد هذه الإعادة تصوّر في مسعى لتحديد هوية أقوال يسوع بوصفها أسبق من الأناجيل وناشئة عن حياة يسوع وتعاليمه. على العموم، تتنافى الجوانب المختلفة من الصورة الشائعة ليسوع مع بعضها بعضاً، وليس مجترح المعجزات والنبى، بل المبشر للفقراء، أو الثائر الاجتماعي، أو الحكيم المفسد أو الفيلسوف الكلبي. إن كرّسان، على سبيل المثال، قد ربط أقوال يسوع، خصوصاً تلك التي يبدو أنها تؤيد قضية الفقراء، بما نعرفه عن السياسة الاقتصادية الرومانية في الجليل. فاستنتج أن يسوع كان فلاحاً جليلياً، منتقداً الرومان في معاملتهم الفقراء والفلاحين المعدمين. وإن تلخيص كرّسان لهذه الأقوال يقوم على قراءة ذات صلة بالرواقين لأقدم نسخة من المصدر. إذ تُناغم هذه [النسخة] مع إطار مكاني وزماني في المجتمع الفلاحي للجليل الروماني. يقدم برتن-ماك (Burton-Mack) أكثر من تلخيص لما يشترك به المصدر وإنجيل توما. إذ تربطهما دراسته بنظريات الخطابة اليونانية القديمة وتفهمهما على أنهما مشابهان لنظريات أقوال فيلسوف كلبي. إن يسوع هو شخص يمكن أن يكون قد عاش في الجليل<sup>36</sup>.

لفهم قصص يسوع في الأناجيل وتعاليمه في العالم الفكري للعصور القديمة، يبدو ماك مدركاً للحاجة إلى وضع تعاليم الأناجيل ضمن السياق الفكري والأدبي الأكبر الذي تنبع منه هذه الأقوال والقصص. إنه لا يتعامل ببساطة مع أقوال فرد. فهو يماهي المصدر بما يسميها (حركة يسوع) / Jesus movement التي نشأت في أثناء الأربعين سنة بين التاريخ المفترض لموت يسوع وكتابة إنجيل مرقس، الذي يُظن أنه أقدم الأناجيل<sup>137</sup>. ومع أن أقدم مادة في المصدر، برأي ماك، تتمحور حول شخصية يسوع، فإن دوره كمعلم يُظن أنه قد تغير عندما دمج مرقس شخصية النبي-المعلم لحركة يسوع بالشخصية المؤرخة للسيد الإلهي الخاص بإنجيل مرقس: «الحاكم لعالم الرب والسيد الأعلى لشعب الرب»<sup>138</sup>.

في حين أن البعض قد يحكم على (النبي-المعلم) لماك بأنه يناغم بين تراثات متناقضة من الناحية الثيمية، فإنه يفترض أن المناغمة اللاحقة لهذه الشخصية مع السيد الإلهي لإنجيل مرقس هي المركزية لحجة ماك. إن شخصية مسيح ماك، السيد الإلهي الحاكم على ملكوت الرب، ليست موجودة في أقوال المصدر. إنها أيضاً متميزة عن شخصية أو شخصيتي المعلم والنبي. ففي معارضة المصدر لإنجيل مرقس، يظن ماك أنه يمتلك المسوغ لتمييز الأقوال عن إنجيلي متى ولوقا اللذين استمد منهما المصدر. إنه يخرج الأقوال من سياقها ويبرز تراثاً شفهياً يعود إلى "حركة يسوع" التاريخية وفي نهاية المطاف إلى شخص يسوع. إننا بحاجة إلى النظر إلى كيفية الترابط الوثيق لشخصية النبي ومجتراح المعجزات والمسيح الملكي في التراث الكتابي ككل. إننا نحتاج أيضاً لأن نسأل ما إذا كانت هذه [الشخصيات]، المتمركزة في ثيمتي ملكوت الرب والحساب [القيامة]، مرتبطة بدور المعلم أو الحكيم؟ إنه ذاك الدور الذي يفترضه ماك وكرسان تاريخياً. فهما لا يجادلان فقط بأن الأقوال هي أقدم من الأناجيل وأن الصوت الذي تتضمنه

الأقوال هو صوت متساوق، يعكس وجهة نظر خاصّة. إنّ العامل الحاسم أيضاً هو جزمهما بأنّ شخصية المعلم الحكيم أو الفيلسوف هي أقدم ومختلفة عن شخصية النبي التي اقترحها شفائيتسر. إنّ كون الأقوال قد جمعت وتنقلت شفهيّاً بوصفها أقوال يسوع هو افتراض تنهار من دونه المجادلة.

### 1 / 1 / 4) عن الاستعارة والاعتماد

في دراسة حديثة، حاولت أنطوانيت كلارك واير (Antoinete Clark Wire) أن تنسب نشوء القصص البطولية بتفحص الصفة الشفهية للحكايات اليهودية المبكرة<sup>39</sup>. إنّها متأثرة بشكل واضح بدراسات التراث الشفهي الذي يُنسب إلى هومير<sup>40</sup>. فهي تطبق تبصرات هذا البحث على القصص القصيرة والحكايات الخرافية في التراث اليهودي المبكر إذ تراها بوصفها «قصصاً شفهية ظاهريّاً» محفوظة في النصوص الأدبية<sup>41</sup>. إنّ أنطوانيت، التي تكيّف أساليب باحثي الفولكلور، تعرّف (أداء القصص) المعكوس في النصوص الأدبية. لسوء الحظ، أنّها تخلط التمييز في أشكال التقديم، الشفهية والمكتوبة، بأساليب الإنشاء وأنواع السرد. علاوة على ذلك، فهي تفترض أن تصنيف القصص بوصفها حكايات خرافية يسمح لها بأن تستنتج ضمناً أنّ القصص ذات خواص شفهية. إنّها أيضاً تحوّل حكايات مكتوبة معروفة إلى حكايات شفهية بجزمها بأن (الحكايات الخرافية القديمة) تتضمن ليس فقط نسيج رواة القصص بل أيضاً القصص التي «أعيد سردها» و«دوّنت» في القرنين الأول والثاني الميلاديين، وحتى ما بعد ذلك<sup>42</sup>. إنّ فكرة أنّ الفقه الحديث يمكن أن يميز القصص المكتوبة أصلاً من القصص الشفهية التي دوّنت هي واضحة بصعوبة. فالمهمة هائلة، نظراً لأننا لا نمتلك أي حكاية شفهية من هذه الفترة المبكرة لكي نتفحصها<sup>43</sup>.

إنّ الزعم بأن قصصاً بعينها تعتمد على التراثات الشفهية، الذي تتشاطره أنطوانيت مع حلقة يسوع، لم يتم الدفاع عنه، بل افترض افتراضاً



نقط. فقد كان ذلك يتطلب ربط الأناجيل بحياة شخصية تاريخية أسبق بحيلين من التراثات المكتوبة التي بحوزتنا. القضية الحاسمة هي ما إذا كان مقدورنا أن نعرف بعض الأقوال والحكايات بأنها قد رُبطت من خلال التراث الشفهي بحياة أو تعاليم شخص تاريخي؟. إن نقاشات الخاصية الشفهية لقصص الأناجيل، لسوء الحظ، لا تأخذنا إلى ما هو أقدم من الحكايات المكتوبة فعلاً التي بحوزتنا، التي تزعم أنطوانيت أنها تدون تراثات شفوية. إذا كانت تدون تراثات شفوية، فهي تراثات كانت رائجة في الوقت الذي بُنت فيه الحكايات المكتوبة. إذا كانت ثمة تراثات شفوية وراء [أناجيل] متى ومرقس ولوقا، فإن الدليل في الأناجيل لا يجسر الفجوة التاريخية بينها وبين التعاليم التي تبثها بشكل مفترض. إننا نمتلك حرية الوصول فقط إلى التراث الشفهي للعصر الذي تبدع فيه النصوص.

إن الحديث عن خاصية شفوية في خطابة لوقا هو حتى أكثر صعوبة. فمناقشة أنطوانيت كلارك واير القصة الدرامية لزيارة مريم إلى إليصابات في الإصحاح الافتتاحي من إنجيل لوقا هي مناقشة نموذجية تماماً (لوقا 1: 39-56). بدلاً من الخواص الشفهية، فإنها تدرس الخواص الدرامية لعمل أدبي، على درجة عالية من الإتيقان. قد تكون وقد لا تكون قابلة للمقارنة بالخصائص المميزة الخطابية لما هي تراثات شفوية مجهولة الآن من الفترة [المعنية]. تشدد أنطوانيت كلارك واير على ثلاثة جوانب لحديث مريم إلى إليصابات: (1) إنها تشير إلى الاستعمال الدرامي للكلام المباشر، عندما تمجد مريم الرب، مدعومة بصيحات التحية. والوصف المدهش لارتكاض الطفل [الجنين]، مستنتجة أن هذه الخواص تشمل التقديم الشفهي. (2) تجزم بأن العنصر الثيمي السائد المعبر عن سلسلة من الإعكاسات، الذي يدمج الشخصي بالسياسي، يتعد عن ثيمات الأدب الرفيع. بشكل مشابه، فإنها تفهم إعكاس قدر ومصير الضعفاء والأقوياء، المتواضعين والمغرورين، الجائعين والمتخمين، إشارات ضمنية



تعبّر عن استرجاع إسرائيل وطرده المتسلطين، لتعكس آمال «كل شخص في الأماكن الصعبة». إن هذه، كما تظن أنطوانيت كلارك واير، ليست خواص نص أدبي للمثقفين والنخبة بل خواص حكايات الناس العاديين. (3) أخيراً تجزم بأن الأدوار المركزية الممنوحة للنساء في هذا المشهد، المعبر عنها من خلال موتيفات الولادة المنتظرة والطفل القافر في الرحم والمشهد الريفي الدافئ للنساء الزائرات تتضمن سياقاً من روايات القصص<sup>44</sup>.

مهما بدت هذه الفرضيات معقولة لأول وهلة، فإن فرضية أنطوانيت كلارك واير ليست قراءة أو تأملاً متجذراً في الأدب المقارن. إن الخطابة، باعتبارها من ضمن العناصر الدرامية لحكاية لوقا، تسم هذه القصة كواحدة في سلسلة طويلة، مثبتة جيداً من التراث المكتوب. فالتراث من الصعب أن يكون (شعبياً)، ومن الصعب أن يعكس الأشياء المفضلة القابلة للتعريف من معارف النساء. إن المشهد، وقصة الولادة الكاملة التي يوجد فيها، هو إنشاء نخبوي كلياً، يتمحور حول القيم الذكورية للمحاربين والسياسة الإمبراطورية. (1) فالخاصية المباشرة والدرامية لإعلان مريم يعيد إلى الأذهان لغة ومضمون نشيد أنشدته حنة (صموئيل الأول 2: 1-10) في مناسبة مماثلة هي الحبل بمخلص إسرائيل. (2) هيمنة النساء في المشهد، وموتيفات الولادة والحمل والخواص العائلية للسرد، ليست متجذرة قرب المدفأة، بل في جنس أدبي قديم خاص بالكتاب، نمتلك منه دزينات من الأمثلة المكتوبة. في قصص الآباء وحدها، يوجد هذا الشكل من الحكاية في قصة إسحق، الذي ولدته سارة الهرمة لزوجها عندما كان عمره مئة سنة كهبة من يهوه مقابل حسن ضيافتهما (التكوين 18؛ 21: 1-6). إن كنة سارة، رفقة العاقر، تحبل استجابة للصلاة وتلد قومين، يتقاتلان قبلئذ في رحمها (التكوين 25: 21-26). إن زوجتي يعقوب، المحبوبة التي كانت عاقراً والزوجة الخصبة، المنبوذة، تتنافسان كل منهما مع الأخرى في ولادة أطفالهما (التكوين 29: 15-30: 24). ترد هذه

المجموعات من الموتيفات في قصص الولادة، على سبيل المثال، في قصة موسى، الممتلئة بالقابلات [الدائيات]، وكراسي الولادة والبحث التهكمي عن مربية لإعادة الطفل إلى حب أمه (الخروج 1: 15-2: 10). إن قصة ولادة شمشون ممثلة بالتفصيل الأنثوي الغني: عقم أمه، ولقاءاتها السرية، واستجاباتها الساذجة إبيروتيكياً إلى «رجل الرب» (القضاة 13: 1-18). تنتمي قصة حنة العاقر، التي يعيد لوقا كتابتها خصيصاً لأجل حكاية ولادتها، أيضاً إلى هذا النوع من القصص (صموئيل الأول 1: 1-2: 10)<sup>45</sup>. إن المشاهد المنزلية النمطية المقولبة أساساً لهذا الجنس الأدبي. إنها أيضاً موجودة لأغراض غير الاهتمام الأنثوي. بدلاً من [كونها] انعكاساً لفولكلور الريف أو فولكلور راويات القصص، فهي تنتمي إلى بعض الأدوات الأكثر فعالية للأدب الرفيع في البلاط والمعبد. تشترك قصة لوقا بالجنس الأدبي الذي تسميه إينوما إليش البابلية «ولادة بطل»<sup>46</sup> في حكاية ولادة الإله مردوك، قصة كانت تروى في مهرجان رأس السنة الملكية، فإن العناصر الثيمية لطفل يلعب، وضيق الآلهة الأكبر سناً الذي يسببه ضحك الطفل والأرق الذي يعانيه نتيجة، [هذه العناصر] تحدث أصداء لتنين العماء الصاحب في نفس القصة. إنها تطور الثيمة الهامة إيديولوجياً، ثيمة الاستدعاء الإلهي للبطل منذ ولادته إلى مهمة خلق الملك. (3) أخيراً، إن للقائمة، النمطة إلى درجة عالية، من إعاكسات الحظ لأجل الفقراء والمضطهدين جذورها في هذا العالم الأدبي نفسه من الدعاية الملكية والإمبراطورية. فالتراث الأدبي يعود على الأقل إلى السلالة السادسة، وتأثيره في الأدب يمكن رؤيته في بضع مئات من النصوص القديمة. تظهر إعادة استعمال لوقا المؤثرة لهذا المجاز، كما سنرى، إنه زائر أكثر تواتراً للكتب في المكتبة من رواية قصص ساحة السوق.

ليس التراث الشفهي مطلوباً لشرح تطور شخصية تجسد تراثاً من الحكمة القديمة. إن أمثلة أيوب ومعاناته تعكس الطريقة الأكثر نموذجية التي

تقوم بها شخصيات الحكمة بوظيفتها في الكتاب والأدب القديم. إنَّ أيوب، الذي يعكس معنى اسمه (العدو) صدى الطريقة التي يعامل بها الرب صديقه وعبده الوفي، يوصف بأنه «الأعظم بين بني الشرق». فاللغة التي يستعملها وأصدقائه في سجلاتهم تحمل الجناسات الاستهلالية\* والمعاني الإضافية للغة العربية. إنه يساوي كل الأشياء الغرائبية: مثال الغريب. تخدم أجنبيته وظيفة القصة، وظيفة تمثل أسمى قيم اليهودية في البحث عن طهارة قلب الفيلسوف. إنه يقدم نموذج التقوى حيث يكون الأقل توقعاً، المنتقد لذاته، بعيداً عن اليهودية نفسها؛ ومع ذلك، فإن دور الغريب نفسه يعرضه أكثر للفرضيات حول الاستعارة من أعمال شرق أدنوية قديمة أخرى وأقدم ذات ثيمات مشابهة، والاعتماد عليها. لقد أفادت جذور أيوب العميقة في صميم الحياة الفكرية للعالم القديم في إخفاء دوره الكتابي، كاتمة الصوت النقدي المتألق الذي يقدمه إلى اللاهوت الكتابي.

إنَّ سفر أيوب هو شاهد جيد على حزمة عريضة من الثيمات والتراثات، والأناشيد، والقصص وتمارين النظام التعليمي للعالم القديم. يمكن رد جذوره على الأقل إلى النشيد السومري الذي يشار بأنه (المراثي لإله الإنسان)<sup>47</sup> و(دعني أجد رب الحكمة/ <لودلول بعل نمقي>)\* الأكادي<sup>48</sup>. يردد سفر أيوب كثيراً من سمات الربوبية<sup>49</sup> البابلية المشابهة بشكل مذهل. هذه النصوص الأقدم تشترك بالثيمات والأفكار ووجهات النظر مع سفر أيوب. ينتمي أسلوبها وتركيبها إلى تراث مشترك. ثمة موتيفات وعبارات كثيرة متطابقة أو شبه متطابقة. ومع ذلك فإنَّ نظريتي الاستعارة والاقتباس المباشر من الصعب اختبارهما، ولسوء الحظ أنهما يضللان غالباً. لن أفترض وجود الاستعارة المباشرة، سواء كانت شفوية أم مكتوبة، بين أمثال سفر أيوب والأمثال البابلية في الفترة الممتدة من القرن الثامن إلى القرن السابع قبل الميلاد<sup>50</sup>.

حتى أقوال أحيقار المشابهة بشكل مذهل، الأقرب في اللغة والزمن، والمؤطرة، مثل سفر أيوب، في سياق من الدراما التخيلية، تمتلك الصوت المستقل الذي يخلقه نص مكتوب<sup>151</sup>. إن أقوال أحيقار، المعروفة في اللغة الآرامية منذ القرن الخامس قبل الميلاد، توضع في ماضٍ بعيد جدًا وخرافي في أثناء عهدي حكم الملكين الآشوريين المشهورين، سنحاريب وأسرحدون<sup>152</sup>. يضطلع أحيقار وأيوب بدور لجمهوري قرائهما الآرامي والعبراني. إنه دور الغريب الذي يجلب الحكمة إلى مقر الإمبراطورية. هذا التنافر هو ما يصارعه أيوب لأجل جمهوره في هذا العمل الكلاسيكي من الأدب العبراني. يقوم أيوب بمهمة تمثيل "الغريب"، ليس بوصفه معادياً أو غير مألوف، بل بوصفه مكشوفاً ومنبوذاً ومحتقراً. في الأدب العبراني يقع أيوب، بوصفه غريباً، قريباً من مركز التوراة. في أدب الشرق الأدنى القديم الذي بقي، يُتخذ هذا الدور لأول مرة في الحكاية المصرية عن فصاحة فلاح في بلاط الحاكم. إن فلاحنا الفقير، مثل أيوب، قد نجح على نحو ناجح من محنته، إذ أسست معاملته طوال فترة بحثه الطويل عن العدالة من (سيد العدالة)، يصل إلى نهاية قصته وثوابه. إنه يُقيد إلى الملك ويدعى للجلوس إلى مائدة الملك بقية حياته: «سأكل بالتأكيد من خبزك وسأشرب بالتأكيد من جعتك إلى الأبد»<sup>153</sup>. من دون تهكم، إن أيوبنا المصري قد أطل برأس شخصية ميفيبوشيث الأعرج في بلاط داود (صموئيل الثاني 9: 6-13). تشترك قصة الأجنبي هذه أيضاً بصوت مع الوصية العظيمة للتوراة أن «أحبوا الغريب وأعطوه طعاماً وكساءً» (التثنية 10: 18). ومع ذلك، فإن الجذر الذي ارتحل عن طريقه هذا المجاز من المستحيل إعادة تتبعه.

تحتوي الأمثال البابلية، وأقوال أحيقار، والحكاية المصرية عن الفلاح الفصيح على مقاطع كثيرة مطابقة، أو شبه مطابقة، لتلك التي توجد في سفر أيوب. فالمجادلة دفاعاً عن الاتكال التاريخي و[وجود] علاقة مباشرة بين هذه

النصوص، المفصولة عن بعضها بعضاً كما هو الحال، هي أكثر مما نقدر على فعله. إن محاولة القيام بذلك إنما تتجاهل كثيراً من خواص نصوصنا وتبعدنا عن الأسئلة البسيطة حول ما إذا كان عمل بعينه من الممكن أن يكون أصلياً أم لا؟. تقتضي الروابط المشتركة للتقنية والخطابة والوظيفة والعاطفة وجود علاقة تتجاوز تماماً تقاسم العبارات والمجازات والموتيفات والقيمات، أو حتى مقاطع كاملة من قصة أو نشيد. كان ثمة عالم فكري مشترك. فالكتاب [التوراة] هو مجموعة من الإنشاءات المحددة التي أنتجها خطاطون سامريون ويهود وفلسطينيون آخرون وشاركوا بها. فقد تقاسموا وتناقلوا عالماً فكرياً وثقافياً شرق أدنوبياً قديماً مشتركاً أبدعه كُتّاب مصريون ورافدينيون وسوريون وفارسيون وإغريق. إن كل واحد من الأعمال القديمة التي ندخلها في مقارنتنا قد تم تشكيله ضمن تيار مشترك من التراث وفتح قراءه على رؤية للعالم هيمنت على المنطقة لآلاف السنوات.

إن تأثير الأدب في العالم القديم واسع الانتشار للغاية، جغرافياً وزمناً، ولذلك فهو غير محدود باللغة والسياق الاجتماعي والجنس الأدبي حيث إن الجهود المبذولة لاقتفاء تطور حركات وشخصيات أدبية بعينها ضمن لغة واحدة أو ضمن جسم من الأدب يمكن تعريف هويته ثقافياً، أو لتحديد هوية الاتكال المباشر أو الاستعارة بين أي عمليْن أو ثلاثة أعمال محددة معينة، هو غير ممكن. فشهودنا على هذا الأدب محدودون بأمثلة باقية قليلة، كما الحال دائماً، لسوء الحظ، مع أدب العصور القديمة. فإذا كان لدينا، كما هو الأمر مع الأناجيل والنصوص الكتابية الأخرى، ثلاثة أو أربعة نصوص متشابهة، فإن المرء يُغري بالسؤال عن أيهم جاء أولاً وأيهم استعمل الآخر؟. يمكننا حتى إن نطرح مثل هذا السؤال الهادف: كيف غير متى قصة مرقس؟، ماذا كان تأثير حكاية مرقس في الأقوال التي يتناقلها متى ولوقا؟، هل كان من الممكن أن تكون الأقوال في إنجيل توما بنفس قدم تلك الأقوال الموجودة في



إنجيلي متى ولوقا، مع أن الإنجيل نفسه هو أحدث عهدًا بكثير؟. إن قوة هذه الأسئلة والأسئلة المشابهة لها، مع ذلك، إنما تغذيها معرفتنا المحدودة. فإذا كان المرء يمتلك تمثلاً أكثر كفاية للحكايات والأمثال، التي تعكس طيفاً جغرافياً ولغوياً واسعاً، فإن نظريتي الاستعارة والأصول تنهار من الضغط الهائل للأمثلة التي تتطلب التأمل. ترد بيانات متشابهة في نصوص تفصلها عن بعضها بعضاً قرون كثيرة ولغات مختلفة تماماً. حتى ضمن اللغة نفسها أو الجنس الأدبي نفسه، تكون التشابهات بين النصوص شديدة للغاية إلى حد أن الارتباطات التاريخية يمكن إقامتها بشق النفس. إن التمرين المحبوب كثيراً بين الفقهاء الكتابيين لإعادة تصور المصادر التي تتضمنها النصوص واقتفاء تاريخ تنقيحها اللاحق لها عبر القرون لم يكن ناجحاً جداً. فقبلئذ، في عام (1923 م) تم تجريد هذا الأسلوب من مصداقيته العلمية. إن عالم الحكايات الشعبية ولتر أندرسن (Walter Anderson) قد عرف ثمانية عشر تنقيحاً مستقلاً لحكاية قصيرة واحدة: قصة الملك جون والقس، القروسطية الشهيرة<sup>154</sup>. فقد توافر له حوالي (600) نسخة شفوية مختلفة و(151) نسخة مكتوبة واسعة التباعد من الحكاية. لكن على الرغم من هذا، فكلما زادت معرفته حول هذه الحكاية من الأمثلة الكثيرة المتاحة، قلت قدرته على التكلم عن أي منها بوصفها قصة أصلية. إن مضامين هذه الدراسة التي يبلغ عمرها ثمانين عاماً تقطع الجهود المبذولة لاقتفاء التاريخ السابق لهذه التراثات. لقد تعامل أندرسن مع حكاية كاملة: وحدة من التراث جوهرية جداً وقابلة للاقتفاء بسهولة. إن العناصر الأدبية يجري تناقلها في وحدات أصغر بكثير من قصة كاملة. وتستمر في تاريخ كل ثقافة. تمتلك الموتيفات والصيغ والتراكيب الإيسودية [العرضية] والثيرمات إمكانية مستقلة ضمن مخزون رواة القصص والكتاب وتمتلك إمكانية انتقال أوسع بكثير من الحكايات الكاملة<sup>155</sup>. إن الأقوال المقتضبة، البسيطة والإيسودات [الأحداث العرضية] التي يضعها



أعضاء حلقة يسوع وأنطوانيت كلارك واير في أذهانهم تتخطى بالكاد حدود القطاع الصغير من التراث. فالحكايات المعقدة وسلاسل الشعر والأمثال ذات الطول الكبير قد بقيت لقرون. إن تلك التي نعرفها تكشف عن مجال عريض في ثبات تردادها الحرفي. فالمرء يكون مضطراً بالكاد لأن يلجأ إلى نصوص تخيلية مثل المصدر أو أن يتكلم حول مصدر محدد ليميز ما هو مشترك بين إنجيلي متى ولوقا.

إن الثبات في تناقل مجموعة من الأمثال أو الإجابات السريعة، كما يلاحظ المرء لدى مقارنة أيوب وأحيقار، إنما يعززه استعمال الشخصية البطولية إما كمتكلم أو كمؤلف ضمني. يمكن لأهمية شخصية أو فرادتها للجمهور أن تزيد هذا التأثير المسبب للثبات، كما عندما يتم إبراز كلمات أو مآثر الإسكندر أو سنحاريب أو موسى. هذا الثبات لا يبدو متأثراً بما إذا كانت الشخصية تخيلية أو تاريخية. إن تقديم البطل، وهو يؤلف على نحو فعال، أو يُنشد أو يعظ حول رحلة حياته أو حكمه يمكن أن يحدد هوية تراث بعينه بأنه ينتمي على نحو فريد إلى ذلك البطل. فالأناشيد المميزة ذات الصوت القابل للتعريف يمكن حجزها لأناشيد داود. الأمثال يمكن أن تتحولها شخصية سليمان. في الكتاب، تنتمي الشرائع إلى موسى، والأقوال الأخلاقية الانتقائية إلى يسوع. يمكن إسناد القول نفسه، أو ما يشبهه، إلى شخصيات مختلفة في حكايات مختلفة من دون تشويش الاقتناع بأنها تنتمي إلى كل واحدة على حدة. ومع ذلك، فإن قولاً بعينه خارج سياق مؤلفه يمكن بصعوبة تحديد هويته بأنه ينتمي إلى أيوب، أو داود سفر المزامير أو العبد المتألم في سفر إشعيا<sup>156</sup>.

## 1 / 2 (شخصية النبي)

### 1 / 2 / 1 هذا الجيل الضائع

إنَّ تصوير شفايتسر يسوع التاريخي بوصفه نبياً قيامياً اعتقدَ على نحو خاطئ أنَّ نهاية العالم وشيكة، وتوصَّل لاحقاً إلى الاعتقاد بأنَّ موته سوف يدشن ملكوت الرب على الأرض [هذا التصوير] يتقاسمه علماء كتاب كثيرون اليوم<sup>11</sup>. منذ فايس وشفايتسر، كانت القضية الحاسمة للسجال هي: إلى أيِّ حدِّ تعكس الأناجيل فهم يسوع لذاته ودوره في ملكوت الرب؟. فهو يجري تقديمه بوصفه منتمياً إلى تراث مديد من الأنبياء اليهود الذين اعتقدوا أنهم مرسلون لتحقيق مخطط إلهي. فسرعان ما سيدخل الرب العالم، ويدمر القوى التي تحكمه ويقيم ملكوته حيث لن تعود هناك حرب أو فقر أو شرّ. يُجادل بأن يسوع قد آمن بأنَّ هذه النهاية القيامية ستقع في جيله. هذا اليسوع التاريخي ينسجم مع أنبياء يوم الحساب الذين رافقوا الحركات الراديكالية عبر تاريخ المسيحية<sup>12</sup>.

تؤدي شخصية النبي الذي يعلن ملكوت الرب دوراً خطائياً مركزياً في قصص الإنجيل. هذا النبي القيامي، الذي يعلن ملكوت الرب ويوم الحساب، كما سنرى، لا يمكن فصله ليس فقط عن أمثولي الملكوت وصورة يوحنا المعمدان، بل أيضاً عن قصص المعجزات وأقوال يسوع التي تشرحها. إنَّ القالب الأدبي الذي يجمعها مشتق من تراثات إيليا وأليشاع في سفرى الملوك الأول والثاني. فالصفة القيامية ليسوع الملكوت يجري تقديمها بوصفه إعلاناً يشمل يوم المصير المحدد إلهياً (لوقا 17: 24، 26-27، 30؛ متى 24: 27، 37-39)، يتم فيه امتحان وإصدار الحكم على الجميع (متى 13: 40-43). هذا النبي. بحث «هذا الجيل» (مرقس 8: 38-9: 1؛ 13: 24-27، 30) على الترقب ليلاً ونهاراً (لوقا 21: 34-36). سيأتي الملكوت في الوقت الأقل توقعاً. هذه أيضاً صورة يجري تقديمها في الرسالة الأولى إلى سكان تسالونيكي (تسالونيكي الأولى 4: 15-17) وهي رسالة تُنسب إلى بولس وتعد عادةً أقدم من الأناجيل. إنَّ ثيمة الملكوت هي عامة في الأناجيل الثلاثة الأولى حيث يفترض أنها تنتمي إلى «أقدم مصادر» الأناجيل<sup>13</sup>.

ومع ذلك، فإن البرهان على أنها ثيمة نوعية تنتمي إلى أقدم مصادر الأناجيل ليس كافياً لربطها بالتاريخ. فالثيمات المترابطة التي أغرت فايس وشفائيسر، والفقهاء التالي لهما، بالتكلم عن يسوع كني قيامي لا تعكس الحركات الدينية للقرن الأول قبل الميلاد. إنَّ العناصر الثيمية لعصر خلاص مقدر إلهياً، والاكتمال المسيحاني للزمن ويوم الحساب الذي يحقق تحول العالم من زمن المعاناة إلى مباحج الملكوت هي كلها عناصر أولية لتراث أدبي معرّف الهوية متساق، قبل قرون من الأناجيل، معروف جيداً لنا من الكتاب والنصوص في كل مكان من الشرق القديم برمته.

إنَّ اللغة الخرافية التي يصفها فقهاء العهد الجديد بأنها (قيامية) هي أيضاً قديمة جداً. هذه اللغة متجذرة في الكتاب العبراني وتغلب على كثير من

الأدب اليهودي للقرنين الثاني والأول قبل الميلاد. على سبيل المثال، إن أمثولة لوقا عن مجيء ملكوت الرب بوصفه (يوم) مصير، يشبه اليوم الذي يأتي فيه ابن الإنسان مع (أيام) نوح ولوط (لوقا 17: 20-37)، تشي بمفاجأة مجيء الملكوت والحاجة إلى الوقوف دوماً استعداداً له؛ إنها تشي أيضاً باعتبار طينة. إنه آت ولما يأت، بعد. إنه مثل البرق، لكن يجب على ابن الإنسان أن يعاني أولاً وأن يكون منبوذاً من «هذا الجيل». إن التشبيه المتكرر حول اعتبارية وصول الموت يفصل «من يؤخذ» عن «يترك». لقد بدأت الأمثولة بسؤال من الفريسيين: متى يأتي ملكوت الرب، فأجابهم وقال: لا يأتي ملكوت الرب بمراقبة. يختتم على جواب يسوع السليبي على ثيمة المشيئة الإلهية، مستشهداً بمثال ساخر من سفر أيوب بنفس المعنى: حيث تكون الجثة هناك تجتمع النسور (أيوب 39: 30).

يكون التشابه جلياً عندما ننظر إلى خطاب مروي على نحو ثيمي (متى 13: 18-43) يعرض فيه يسوع أمثولات الملكوت ويفسرها لأجل تلاميذه، مستعملاً المزمور الأول كقالب له. إن المعنى الضمني «للبذرة الصالحة» في سفر متى و«أبناء الملكوت» هو أنهم أولئك الذين يتبعون في سفر المزامير طريق الأبرار. فالأعشاب الضارة، [الزوان] «بنو الشرير» الذين يشبهون بالعصافة التي تذروها الريح. في حين يكون الاقتباس الضمني مباشراً، فإن أمثولة الملكوت في إنجيل متى تبني على الموتيف الذي تتقاسمه مع المزمور: الأعشاب الضارة الشبيهة بالعصافة. مباشرة بعد أن «يطرحوهم في أتون النار». هناك يكون البكاء وصرير الأسنان» (متى 13: 42)، «يضىء الأبرار كالشمس في ملكوت أبيهم»، تلخيص لمقطع في سفر دانيال: «والفاهمون يضيئون كضياء الجلد والذين ردوا كثيرين إلى البر كالكوكب [النجوم] إلى أبد الدهور» (دانيال 12: 3) لا يقدم إنجيل متى يسوعاً تاريخياً أو أي شيء قاله للتلاميذ أو الفريسيين. إنه يستعمل شخصية يسوعه ليناقد سفر

دانسيال. تقدم القصص مجاز الملكوت، إلى حد كبير مثلما يستعمل المزمور الأول المجاز المتصل بطريق الأبرار لكي يرشد الجمهور.

أحد الموتيفات المركزية لثيمة الملكوت المتكررة التي ينظر إليها الكثيرون على أنها تنطوي على توقع تاريخي لزمان مسيحي من التغيير القياسي، هو العنصر الثيمي لهذا الجليل. إن استعمال هذه الثيمة في الكتاب العبراني هو استعمال معقد، نظراً لأنه يعتمد على الإيديولوجيا الملكية للأدب الشرق أدنوي القديم، التي تمتلك ثيمة الملكوت فيها جذوراً فكرية عميقة. فالإدراك الخرافي لزمان المصير، اكتمال الزمان أو، ببساطة أكثر، استعمال الأعداد ذات الدلالة لوصف حدث حبكة بأنه ينطوي على المصير المقدّر إلهياً للبطل هي سمة ذات أشكال مختلفة كثيرة في الأدب القديم. إن مرقس، على سبيل المثال، يجعل يسوع يتكلم عن العالم المقلوب وعن الهيكل المدمر في «ذاك اليوم». بدلاً من افتراض أن هذا يعبر عن توقعات اليهود في القرن الأول أو عن فهم ذاتي ليسوع تاريخي، ينبغي على المرء أن يفهم ما تنطوي عليه مثل هذه اللغة في أقدم التراثات التي يُستمد منها.

في إنجيل متى (13) يُقدم يسوع، وهو يروي أمثلة الزارع، التي تنتهي بتعليق محذّر للمعلم: «من له أذانان للسمع فليسمع». هذا التعليق يحيل إلى سفر (إشعيا 6)، الذي يماهي أي شخص بلا فهم بالجيل الضائع لإشعيا. فأذاهم خلقت ثقيلة حيث لم يعودوا يقدرّون على السمع (إشعيا 6: 10). إن التلاميذ، الذين لم يفهموا أيضاً الأمثلة ويفتقرون إلى آذان الفهم، يسألونه لماذا عليه أن يتكلم بالأمثولات (متى 13: 10). ردّاً على السؤال الملحّ، يعطي التلاميذ دوراً مميزاً: «قد أُعطي لكم أن تعرفوا أسرار ملكوت السموات. وأما لأولئك فلم يُعط» (متى 13: 11). إن الحشود الكبيرة، الذين رويت لهم الأمثلة أصلاً، لا يفهمون مطلقاً. إنهم «الجيل الشرير والفاسق» في سفر إشعيا. في القصة السابقة، سألوا عن آية: عنصر ثيمي مركزي آخر من سردية إشعيا (إشعيا 7: 11).

إنَّ متى يقابل جيله بجيل نينوى، الذي آمن بالنبي يونان وتاب، حتى مع أنه لم تكن لديه أي (متى 12: 39، 41، 42، 45، يونان 3: 5) إنَّ جيل يسوع هو، بالأحرى، جيل يشوع «لأنهم مبصرون لا يبصرون وسماعون لا يسمعون ولا يفهمون» (متى 13: 13-15؛ إشعيا 6: 9-10).

يعتمد متى، في سرد قصة ولادة يسوع، أيضاً على إرميا (إرميا 5: 21)، الذي رُفضت أورشليمه بسبب «عدم مخافة الرب». كما في إرميا، يفسر تدمير المدينة، تاريخياً في عام (70 م)، ويوضع في المستقبل القريب؛ لأنه مرة أخرى «لا يوجد إنسان أو يوجد عامل بالعدل طالب الحق فأصفح عنها» (إرميا 5: 1). إنَّ متى، إذ استحضر أورشليم إرميا، يقتبس نبوءة الأخير من إشعيا حيث يمكنه أن يقدم قدر أورشليم باعتباره قد تحقق، في «هذا الجيل»:

. . . تسمعون سمعاً ولا تفهمون. ومبصرين تبصرون ولا تنظرون.  
لأن قلب هذا الشعب قد غلظ وآذانهم قد ثقل سماعها. وغمضوا  
عيونهم لئلا يبصروا بعيونهم ويسمعوا بآذانهم ويفهموا بقلوبهم  
ويرجعوا فأشفيهم (متى 13: 14-15).

فقال: اذهب وقل لهذا الشعب اسمعوا سمعاً ولا تفهموا وأبصروا  
إبصاراً ولا تعرفوا. غلظ قلب هذا الشعب وثقل أذنيه واطمس  
عينيه لئلا يبصر بعينه ويسمع بأذنيه ويفهم بقلبه ويرجع فيشفى  
(إشعيا 6: 9-10).

قصة متى حول يسوع هي قصة مع الأمثولات التي يرويها نبيه. فبقية أورشليم، مثل حطب إرميا وأعشاب [زوان] متى، تصبح قرمة البلوط المقطوعة في سفر إشعيا التي تنجو من نار النفي [السبي]. إنَّ قرمة إشعيا الميتة الكامنة في رماد لهب النفي، التي تردد صدى الدغلة المقدسة لسفر الخروج (3: 2-3)، التي تحترق لكنها لا تندثر تصبح رمزاً للأمل (الخروج 3: 2-3). إنَّ بلوطة سفر متى، إذ تصبح بذرة مقدسة وبعثاً واعدداً لأجل جيل جديد، تعرّف الدور الذي يلعبه التلاميذ في الحكاية. تردد إعادة استعمال متى للصفة



المطهرة للنار والمنفى غفران الذنوب، الذي افتتح به إشعيا قصة استدعائه. يصبح مشهد الجمر المشتعل الذي لا ينسى والذي لامس وطهر شفّتي النبي (إشعيا 6: 6-7) أمثلة كونية على يدي متى. فهو يدمج مجاز إرميا وإشعيا للتطهير والتجديد لدعم إظهاره لجيل جديد شبيه بإشعيا، سيسمع ويفهم سر الملكوت، هذا الجيل الذي بورك عيناؤه وأذناه. لقد هيأت الحكاية المسرح بشكل أنيق لأجل قراء إنجيل متى ليسمعوا الأمثلة في محاكاة بديلة للتلاميذ الذين يسمعون أمثلة يسوع عن الزارع. إنهم، إذ يفهمون إنما ينضمون إلى الأبرار، و«يضيء الأبرار كالشمس في ملكوت أبيهم» (متى 13: 43).

لا يوحى متى ولا مرقس بأن يسوع يتكلم من داخل التاريخ، ولا يقدمان رواية لأفكار أو توقعات نبيهما. إنهما لا يتكلمان عن توقعات قيامة كونية. إنهما بالأحرى يستعملان القصص كأمثولات لمعالجة القضايا اللاهوتية المبتدلة للتراث التي يتقاسمها ويواصلها. إنهما يوسعان الخطاب حول الملكوت، «طريق الأبرار» والفهم، فيتكلمان كلاهوتين حول كيف يفهم المرء التوراة. فلا الأحداث ولا توقعات الأحداث، بل الخاصية النوعية للغة هي ما يُعترف به في الموتيقات المبنية على المقولبة للحساب الوشيك، والجيل الضائع وهلاك الأشرار؛ أورشليم وخلص الأبرار يعكسان آمال الأتقياء. كل هذا مستمد من أسطورة ملكوت الرب للتراث الأعظم، التي تشكل سفر إشعيا.

### 1 / 2 / 2 يوم الحساب

إن فهم شخصية يسوع بوصفها تاريخية، كما شجع على ذلك البحث عن يسوع التاريخي، إنما يشوّه قراءتنا. في العالم التخيلي للتأمل الفقهي لا نجد سوى نبي شفائيسر الخائب. بالطبع إن نبيه لا بد من أن يكون مخطئاً؛ لأنه عبر العشرين قرناً تقريباً التي تفصل شفائيسر عن الأناجيل، لم يأت الملكوت المحوّل لهذا العالم. إن شفائيسر هو المخطئ. ليس هناك من مؤرخ

يفاجئه لذلك. في عالم النصوص التاريخي الحقيقي والأدب القديم، فإن النبي الذي يتكلم عن الحساب الكوني الذي يدشن ملكوت الرب ليس مخطئاً ولا خائباً، بل هو شخصية في عالم أدبي. يبقى النبي مجازاً للأسطورة والأدب، يمتلك فيهما مكانة ذات معنى.

إن المفارقة التاريخية للبحث اليوم عن التاريخية الذي يعرف الكتاب بلغة لا يتقاسمها مؤلفوه قد جعلت نصوصنا بلا وطن. فإن ننسب توقعات مغلوبة حول نهاية العالم إلى الأناجيل هو أن ننسب إليها معنى لا تحمله<sup>14</sup>. تنتمي أسطورة ملكوت الرب إلى تراث طويل من الأدب. قبل أن نسأل ما إذا كانت الفصول والمشاهد التي تكون قصة حياة يسوع قائمة على أحداث، فإننا بحاجة لأن ننظر إلى وظيفة القصص في العصور القديمة. إن قصص ولادة يسوع ومعموديته، تعاليمه واجتراحه المعجزات، قصة معاناته وصلبه، إضافة إلى قصة انبعاثه، تؤدي وظيفة محددة بوضوح ومتساوقة. إنها، معاً، تجسد تراثاً معرفاً جيداً من النقاش شكل اليهودية التي تنتمي إليها الأناجيل. إن كونها يمكن أن تخلق توقعات بين قراء التراث لا يعرف وظيفتها المقصودة.

ثمة تراث من الأدب اليهودي أقدم حتى، حدد كيف كتبت القصص عن يسوع. هناك فصل قصير من إنجيل مرقس يردد صدى استعمال متى لأمثولة الزارع ويعرف موتيفه لملكوت الرب. فالمشهد في كل من مرقس ومتى يجعل التلاميذ يسألون يسوعاً حول النبي إيليا: لماذا يقول الكتبة إن إيليا ينبغي أن يأتي أولاً (متى 17: 9-13؛ مرقس 9: 9-13)؟. إن مرقس، في الحقيقة، يطرح سؤالاً مزدوجاً. فالتلاميذ يسألون ما إذا كان إيليا سيأتي، في حين أن السؤال الثاني يطرحه يسوع. فهو يسأل ما إذا كان «ابن الإنسان» ينبغي أن يعاني. السؤالان يتصلان بالنبي إيليا، الذي «قد جاء» وعانى. إن تعريف يوحنا بوصفه إيليا هو في جواب يسوع: «أيضاً قد أتى وعملوا به كل ما أرادوا كما هو مكتوب عنه» (مرقس 9: 13). ومع ذلك، فإن

الإشارة إلى معاناة ابن الإنسان هي نبوءة معرفة لذاتها، مع نهاية القصة، تثير القارئ، وليس التلاميذ.

في تسنويح متى، يُطرح السؤال الأول للتلاميذ إلى حد كبير كما في إنجيل مرقس: «لماذا يقول الكتبة إن إيليا ينبغي أن يأتي أولاً» (متى 17: 10؛ ملاخي 3: 23-24)؟. يجب يسوع بتلخيص مقتطف من النبي ملاخي: «إيليا يأتي أولاً ويرد كل شيء» (متى 17: 11). تستمر قصة متى التي لا يقتطف فيها يسوع فقط من الكتاب المقدس بل يقدم تفسيراً موسعاً، مماهياً إيليا العائد بيوحنا المعمدان، في حين توسع معاناته أيضاً إلى المعاناة المستقبلية ليسوع. إن يوحنا، كما إيليا، قد جاء لأنه لم يُعترف به. هكذا أيضاً يجب على يسوع أن يعاني، مثل يوحنا، مُنكراً (متى 17: 12-13، قارن مرقس 9-11-13). يرى باحث واحد على الأقل الاختلاف في نسختي مرقس ومتى من المشهد كدليل على وجود تقديمين مستقلين لقول أصلي ليسوع<sup>14</sup>. ومع ذلك، فإن هذا من الصعب الدفاع عنه. ففي حين يفرق مرقس ضمناً بين قرائه وجمهور يسوع، فإن متى يجعل يسوع يوازن الصلة بين يوحنا وإيليا وبين إيليا والمعاناة. على سبيل المثال، يجعل يسوع يتكلم عن يوحنا المعمدان في السجن:

جميع الأنبياء والناموس إلى يوحنا تنبأوا. وإن أردتم أن تقبلوا فهذا هو إيليا المزمع أن يأتي؛ من له أذانان للسمع فليسمع (متى 11: 13-14).

تبرز نسخة مرقس فهماً مماثلاً، خصوصاً المسعى الناجح لتوسيع أسئلة التلاميذ بسؤال يسوع الخاص. ولا يمكن للمرء أن يجادل بأن متى يأخذ القصة من إنجيل مرقس، نظراً لأن الكاتبتين يستعملان المشهد لاستكمال الجوانب الأخرى من إنجيليهما. أحد الجوانب المثيرة للاهتمام من الخطاب الكتابي حول عودة إيليا ومعاناته هو استعمال متى لإيليا لشرعنة معاناة شخصيات الإنجيل. إن إيليا بالنسبة له هو الأول في سلسلة ثلاثية من الأنبياء المعانين: إيليا، يوحنا ويسوع. يركز كل من متى ومرقس على معاناة

إيليا، ومع ذلك فإنَّ أيًّا منهما لا يحاول توضيحها أو شرحها. إن جمهور الإنجيل، الضمني، فهمها من قبل على نحو واضح. ومع ذلك، فإنَّ المصدر في ملاخي الذي يربط به معظم الباحثين سؤال التلاميذ (ملاخي 3: 23-24)<sup>1</sup> يفتقر إلى عنصر المعاناة برمته:

ها أنذا أرسل إليكم إيليا النبي قبل مجيء يوم يهوه اليوم العظيم والخوف. فإرد قلب الآباء على الأبناء وقلب الأبناء على آبائهم لنلا آتي وأضرب الأرض بلعن (ملاخي 3: 23-24).

تشير خاتمة سفر ملاخي إلى عودة إيليا قبل أن يأتي يوم يهوه، [وهو] سيناريو متضمن أيضاً في سؤال التلاميذ. يسيطر إيليا ملاخي على غضب يهوه ويمنع المحاكمة كلياً. يُسند دور المخلص في المصالحة والاستعادة أيضاً إلى إيليا في النسخة اليونانية من سفر بن سيراخ في الكتاب الكاثوليكي\*، مع أصدقاء لثيمتي الموت والانبعاث

أنت يا من حملتك زوبعة النار، في عربة ذات أحصنة من نار؛ أنت يا من اعتدت على التوبيخات في الوقت المحدد، فقد كتب لك: أن تهدئ غضب الرب قبل أن تثور ثائرته، أن تحول قلب الأب إلى الابن وأن تسترجع بيت يعقوب. بورك الذين رأوك والذين ماتوا حباً، لأننا نحن أيضاً سنحيا بالتأكيد (بن سيراخ 48: 9-11؛ انظر إرميا 8: 1-9: 3).

في سفر ملاخي، تكون وظيفة إيليا مشابهة. في النصين، فإنَّ عودة إيليا تصالح الأجيال (السامرة وأورشليم) في مسعى لمنع يهوه من لعن البلاد (ملاخي 3: 24). إنَّ اللعنة المهددة تبرز مشهد محاكمة [دينونة] يبارك فيه الذين يخافون يهوه والذين لا يُلعنون. هذه الثيمة تغطي على مجمل المقطع الأخير من قصيدة ملاخي (ملاخي 3: 16-24). إنَّ دور يهوه هو فصل الأخيار عن الأشرار؛ الذين يعبدون الرب عن الذين لا يعبدونه. إنه يهبي النار للآثمين. الذين يحولون إلى قش [عصافة] في اليوم الذي سيأتي، سيشعل

النار. إن دور إيليا، في هذا السيناريو، هو أن يمنع نار المحاكمة ويبدل قدر كل البشر. إنه يحقق المصالحة بين الأجيال، إيليا هو ملاك ملاخي، الذي أرسل، مثل ملاك سفر الخروج (24)، ليهدي الجيل الضائع لقصة القفر، يمهّد الطريق للملكوت يهوه.

### 1 / 2 / 3 الشخصيات المقترنة

توجد المصادر لقصة متى بين التراثات التي تدور حول إيليا وأليشاع، كالتى نجدّها في أسفار بن سيراخ وملاخي والملوك الأول والثاني. في خلق الأدوار لأجل يوحنا ويسوع، فإن إعادة صياغة متى القصة والتراث تخلق أيضاً صوتاً جديداً. ليس واضحاً أن الصوت الأكثر تلخيصاً لمرقس مستقل بالقدر نفسه. فلا مرقس ولا متى يستعمل مصدراً ينطلق من التراثات المكتوبة المبكرة التي نمتلكها. في إنجيل لوقا، يلتقي يوحنا ويسوع قبل أن يولدا، حينما يكونان في الرحم، ما يردد صدى قصة شمشون (القضاة 13-16؛ بالأخص 5: 13). تربط نسخة لوقا الفريدة من عودة إيليا كلاً من يوحنا ويسوع بالأصداء النمطة المقولبة لثيمي ملكوت وابن الرب، اللتين يقدم فيهما يوحنا ويسوع في ثنائي متكامل. إن التصوّر الغني لقصته عن عيد الميلاد هو إحدى مآثر قصص ولادة المخلص في الكتاب<sup>17</sup>. فالولادات البطولية ليوحنا ويسوع التي تخلق صنوين متكثفين، مع ولادة كل طفل مرددة الحكايات الخرافية القديمة هذا الجنس الأدبي نفسه. إذ يولد يوحنا في صورة اسحق، صورة زوجين تقيين لا أولاد لهما، أغمر من أن ينجبا أطفالاً (التكوين 18؛ 21: 1-7). العنصر الثيمي للزوجين التقيين، عديمي الأبناء هو شكل مختلف قريب من موتيف المرأة التقية، العاقر في قصة ولادة النبي صموئيل. إيفاء لنذر أطلق امتناناً، قدّمت طفلها الإعجازي إلى الهيكل في حكاية تفتح حكاية شاول-داود (صموئيل الأول 1-2). يولد يسوع لوقا



من عذراء، ليس لأن ذلك أكثر إعجازية بل لأنه يردد، جنباً إلى جنب مع إنجيل متى أكثر صراحةً (متى 1: 23). صدى النسخة اليونانية من أحجية الطفل عمانوئيل في سفر إشعيا («الرب معنا»: إشعيا 7: 14)، [وهي] ثيمة هامة في سفر إشعيا وإنجيل متى. كذلك في قصة ولادة يوحنا، يعتمد لوقا على هذا الموتيف من إشعيا الطفل بوصفه آية على الحضور الإلهي.

إن الكشف الكامل لذاك الحضور ينتظر نمو الطفل: «أما الصبي فكان ينمو ويتقوى بالروح وكان في البراري إلى يوم ظهوره لإسراييل» (لوقا 1: 80). في الصحراء، يصبح يوحنا عمانوئيل الفهم: «زبدًا وعسلًا يأكل متى عرف أن يرفض الشر ويختار الخير» (إشعيا 7: 15). إن تفاصيل قصة لوقا ممتلئة بموتيفات متصلة بدور إيليا من ملاخي. في تنقيح لوقا ملاخي (3)، على سبيل المثال، يأتي الملاك جبرائيل إلى والد يوحنا. في سفر ملاخي، يوقظ الرسول الخوف: «ومن يحتمل يوم مجيئه؟» (ملاخي 3: 2) في إنجيل لوقا، يطمئن جبرائيل زكريا، «لا تخف»، ويتنبأ بأن زوجة زكريا إيلصابت، ستلد طفلاً. إن الطفل، عندما يكبر، سيكون مثل الناصري ويأخذ دوره بوصفه إيليا. فهو «يسير أمامه» ومثل أليشاع، ممتلكاً «قوة إيليا وروحه» سوف يصالح الآباء مع أولادهم ويعيد كثيرين في إسرائيل إلى يهوذا إلههم (لوقا 1: 17 = ملاخي 3: 24).

هذه النبوءة المفسرة للقصة تتحقق بعد أن تخفي إيلصابت حملها خمسة أشهر (لوقا 1: 24-25). في الشهر السادس (لوقا 1: 26)، يظهر جبرائيل لمريم، ومضاعفاً الآن المشهد مع إيلصابت، يقدم السطر الافتتاحي الكلاسيكي للتجلي الإلهي الكتابي: «لا تخف». في رسالته، يصف الملاك إخصاب مريم: «الروح القدس يحل عليك وقوة العلي تظللوك» (لوقا 1: 35). ستحمل طفلاً سيكون «ابن العلي» (لوقا 1: 32). بعد هذا المشهد، وبعد أن تكون قد علمت من الملاك بالحمل الموازي لإيلصابت، تذهب مريم فوراً



إليها لتمكث معها لمدة ثلاثة أشهر، عائدة على نحو عرضي إلى بيتها عندما سيولد طفل إليصابت. مثل هذه الزلة الاجتماعية في قصة مبنية على عاطفة أسرية قوية تلفت انتباه القارئ الحديث إلى كرونولوجيا [التسلسل الزمني] وأحداث القصة المروية. تُعد الأشهر كثيراً كما هي في حمل سارة في نسخة سفر التهايل من ولادة إسحق. هذا يُردد صداه في مزمنة لوقا لحمليه المقترنين. تبقى إليصابت متخفية في بيتها حتى شهرها الخامس، مثلما انتقل أبراهام وسارة إلى <حبرون> = [الخليل؟، زم] للعيش في الصحراء حتى الشهر الخامس (من العام). في شهر إليصابت السادس يزور الملك جبرائيل مريم ليخبرها أن الروح القدس سيحل عليها. هكذا تماماً، في الشهر السادس من العام، زار يهوه سارة و«فعل لها كما قال». إن سارة وقد حبلت الآن، لذلك تلد طفلها في الشهر الثالث من العام التالي (التهايل 16: 10-13). لذلك فإن زيارة مريم إلى قريبتها إليصابت، تبعاً للتسلسل الزمني للتهايل، تنتهي في الشهر الثالث من حملها، عندما تنتقل القصة مباشرة إلى الولادتين المفصولتين الآن، لكنهما تبقيان مقترنتين ثيمياً.

تكشف هذه الشذوذات عن طبيعة القصص بوصفها حكايات أعيدت كتابتها. يخلق الخطاب أهمية مضافة من خلال توازي مصائر أبطالها. إن ابن العلي في إنجيل لوقا الذي يكون دوره هو أن يحكم ملكوت الرب إلى الأبد بوصفه ابن داود (لوقا 1: 32-33 = إشعيا 9: 6) لا يردد فحسب صدى المباركة التي تلقاها أبراهام من الكاهن-الملك ملكيصادق في سفر التكوين (14) بل يقدم أيضاً تنويعاً على دور «إسرايل الجديد» لإسحق مثلما فعل داود<sup>18</sup>. إن تداخل قصة يسوع مع دلالاتها الضمنية يتضمن أيضاً لعباً تناصياً بين الأناجيل، ما يوحى بترابط أكثر إبداعية بكثير بينها مما تسمح به النظريات العادية للاستعارة. في الحقيقة، تعكس الأناجيل استعمالاً مستقلاً للتراث الأكبر. هذا واضح بشكل خاص في اللقاء بين الأمين

المنتظرين مولودًا الذي يصفه إنجيل لوقا. فعلى صوت سلام مريم، يقفز الطفل بفرح، ممتلئًا بالروح القدس من رحمها (لوقا 1: 44)، [وهو] فصل يردد صدى قصة ولادة شمشون الطفل الذي سيقوده الروح القدس «من رحم أمه» (القضاة 13: 4-7؛ انظر صموئيل الأول 1: 13-16؛ ابن سيراخ 48: 12-14). في لوقا، تحيي إيصابت مريم بسؤال: «فمن أين لي هذا أن تأتي أم ربي إلي؟» (لوقا 1: 43)؟. إن تواضعها هو نسخة من موتيف يوجه خطاب يوحنا في مقدمة متى إلى اللقاء الأول للأبناء عند نهر الأردن (متى 3: 11-12؛ انظر لوقا 3: 15-17). ومع ذلك، في هذا المشهد يعطي يوحنا دور التواضع، متكلمًا عن تعمله بالماء في مقابل الروح الذي سيعتمد به يسوع. يؤدي يوحنا دور إيليا ملاخي وابن سيراخ، في حين أن يسوع، المتعمد بروح نارية لا تنطفئ، يُعطى دور الحساب الإلهي لأليشاع (انظر لوقا 12: 49-56؛ متى 10: 34-36). إن كلا المؤلفين يقدمان بشكل مستقل يوحنا ويسوع في دورين توءمين، مهئين الشعب لأجل الملكوت في سياق نموذج إيليا.

إنهما، في تقديمهما للعنصر الثيمي للتواضع، ليسا بعيدين جدًا عن النموذج القصصي الكتابي الكلاسيكي لـ «نداء النبي الممانع» الذي تم استهلاكه بشكل صارخ للغاية في قصتي موسى وإشعيا (الخروج 4: 10-17 وإشعيا 6: 1-8): حينئذ جاء يسوع من الجليل إلى الأردن إلى يوحنا ليتعمد منه. ولكن يوحنا منعه قائلاً أنا محتاج أن أتعبد منك وأنت تأتي إلي. فأجاب يسوع وقال له اسمح الآن. لأنه هكذا يليق بنا أن نكمل كل بر (متى 3: 13-15).

في قصة نداء أليشاع، يكون نمط المشهد في أقصى فنتته. لقد لُقن إيليا بأن يمسح بالزيت ثلاثة مسحاء لجلب انتقام يهوذا ضد أخاب وإيزابل المتمردين. إنه سيمسح حزائيل ملكًا على سورية ويأهو ملكًا على إسرائيل،

وألشاع نبياً في مكان إيليا. فيجد ألشاع يفلح الأرض بإثني عشر نيراً من الثيران، ما يرمز إلى أسباط إسرائيل الإثني عشر. في أثناء مروره، يرمي عباءته فوق ألشاع، الذي سرعان ما يترك ثيرانه ويركض خلف ألشاع، طالباً الإذن بأن يقبل أباه أولاً ويودع أمه. يرفض إيليا أن يعترف بأنه قد نادى ألشاع: «عُدْ لآني ماذا فعلت لك؟». وفقاً لذلك، يذبح ألشاع ثيرانه الإثني عشر، ويطهو لحمها ويقدمه للناس ليأكلوه. ثم يتبع إيليا ويصبح خادمه (الملوك الأول 19). هذا الفصل المقتضب يبدو أنه نقطة انطلاق الأناجيل لعدد من قصص نداء يسوع للتلاميذ الإثني عشر، الذين يستمرون في تأدية أدوار موازية جداً لأدوار تلاميذ ألشاع (متى 9: 9؛ مرقس 2: 13-14؛ لوقا 5: 27-28؛ متى 10: 5-15؛ مرقس 6: 7-13؛ لوقا 9: 1-6؛ انظر متى 8: 18-22 ولوقا 9: 57-62).

مع ذلك ثمة عنصر آخر يساهم في الاقتران المتقن لمشهد ولادة يوحنا مع زيارة مريم إلى إليصابات ويؤكد الدور المزدوج ليوحنا ويسوع في تنفيذ مهمة استرضاء إيليا. تُنشد الأناشيد بعد أن تلتقي الوالدتان وبعد أن يولد يوحنا. تُنشد مريم تسبيحتها لتعترف بتحية إليصابات. يركز النشيد على ثيمة الملكوت، معيداً ترديد صدى نشيد أنشدته حنة للاحتفال بحملها الإعجازي في افتتاح قصة داود (لوقا 1: 46-56 = صموئيل الأول 2: 1-10). يستعمل لوقا موتيف إعلان المتواضعين كرد على الكلمات المتواضعة لإليصابات، ما يسمح للقصة ليس فقط بأن تحتفل، بل أيضاً بأن تفسر مجيء الملكوت. النشيد الثاني ينشد بعد أن يولد يوحنا. إنه النبي، الذي يعلن ويسلم دوره لخدمة ملكه. إن أباه زكريا، ينشد بيتين من هذا النشيد في نسخة أخرى من نشيد حنة ليشير إلى مستقبل يوحنا المقدّر إلى حد كبير مثلما أن نشيد مريم قد أنشد من نشيد يسوع. يوسع زكريا ثيمة مصالحة بيت داود ويجد خاتمة في الشروق القادم للملكوت في وجه ظلام العالم، ثيمة مأخوذة من إشعيا

وملاخي (لوقا 1: 78-79 = إشعيا 8: 23-29؛ 1؛ ملاخي 3: 20). يعيد نشيد زكريا لوقا إلى ثيمة إيليا. إنَّ يوحنا سيدعى نبي العليّ ويمهد طريق يهوه، يعلم الناس حول الغفران (لوقا 3: 76 = إشعيا 40: 3؛ ملاخي 3: 1، 23-24).

من خلال هذين النشيدين، يضع لوقا كلاً من الإعكاس القيامي للمصير ومجيء الملكوت في مركز ثيمته، ثيمة الخلاص. يصبح يوحنا ويسوع شخصيتين مخلصتين مألوفتين من التراث الكتابي. لا يقوم الدور على أي حدث بعينه أو قول ليسوع. إنَّ الشخصيتين والدورين المسندين لهما موجودان قبلاً. إنهما وظيفيان وديناميكيان تماماً، في خطاب فاعل وإبداعي حول سلسلة من الثيمات، مأخوذة من الإيديولوجيا للعالم القديم.

### 1 / 2 / 4) قصص معجزات والإله الحي

يستعمل إنجيل مرقس ازدواج دوري يوحنا ويسوع ويردد تراث إيليا-أليشاع ليقدم ثيمة الملكوت. إنَّ مرقس، إذ يفتح إنجيله بالإعلان عن «البشارة» (مرقس 1: 1) معلناً اعتلاء ملك على العرش، يبدأ إنجيله بالأبيات الختامية من نشيد زكريا في سفر لوقا (لوقا 1: 68-73). بمراجعة الموتيفات المأخوذة من إشعيا وملاخي (مرقس 1: 2-3 = ملاخي 3: 1؛ إشعيا 40: 3)، يقدم مرقس يوحنا بوصفه الملاك الذي تنبأ به ملاخي. إنه يسند إليه دور تمهيد الطريق، مهدئاً الغضب الإلهي وحاضاً الناس على التوبة، في حين يسند إلى يسوع الدور الممثل لقاضي وحاكم العالم. إنَّ حكمه على العالم، الذي يخلق الملكوت الذي يحكمه، يعبر عنه من خلال قصص المعجزات والشفاء، عاكساً مصير كل الذين يعانون. إنها الثيمة التي تشكل الأساس لقصص المعجزات والشفاء الإنجيلية، التي هي تنقيحات محجوبة بحجاب رقيق لحكايتي إيليا وأليشاع من سفر الملوك الأول والثاني. في سلسلة من الترديدات وتطور المناقشة وتربط ربطاً وثيقاً بتفسيرات

ثيمتي إيليا وعمانوئيل من أسفار ملاخي، وابن سيراخ وإشعيا<sup>19</sup>. إنها تردد تراثاً أدبياً شائعاً عن الملك بوصفه مخلصاً، تمتد جذوره عميقاً في أدب الشرق الأدنى القديم. سواء كانت الحكاية هي حكاية إيليا أم أليشاع أم يسوع، يمكن تمييز نوع قصة شائع بسهولة.

تفتتح حكاية إيليا في الكتاب العبراني بإعلان عن قحط كبير وتبني سلسلة من القصص، تحاكي الأناجيل نخطها وثيماتها. يرغب يهوه في معاقبة الملك أخاب على كونه ملكاً في السامرة مواصلاً فصل القبائل [الأسباط] الشمالية عن بيت داود في أورشليم (الملوك الأول 1: 17-19). فلا الندى ولا المطر سيسقط حتى يرغب يهوه في ذلك (الملوك الأول: 17: 1). يرسل يهوه إيليا إلى القفر ليختبئ قرب غدير كريت. يؤمن الغدير له ماء الشرب وتجلب له الغربان اللحم والخبز، صباحاً ومساءً، (الملوك الأول 17: 2-6). يعتني به يهوه إلى أن يجف الغدير. تبدأ القصة عندما يرسله يهوه إلى بلدة صرفة في صيدا، إلى أرملة (الملوك الأول 17: 8-16). يطلب إيليا من المرأة كسرة خبز. تخبره أنها لا تمتلك سوى قليل من الطحين في كوار [جرة] وبعض الزيت في إبريق. عندئذ تقوم بجمع العيدان لتخبز آخر وجبة لها ولابنها قبل أن يموتا. يخبرها إيليا أن تخبز خبزاً له ليأكل أولاً. فهي بمقدورها أن تصنع بعض الخبز لها ولابنها لاحقاً. إنه يعد بأن لا يفرغ كوار الدقيق حتى ينتهي الجفاف. تطيعه المرأة ويحدث كل شيء كما قال إيليا. عندما تنجح الأرملة في امتحانها، فإن قصة الكوار السحري توسع عناية يهوه إلى الأرملة واليتيم.

تخلق الحكاية التالية في السلسلة الاستمرارية عن طريق تكثيف موضوع الضيافة وتقديم جواباً على سؤال القصة الكبير: ما إذا كان إيليا نبياً حقيقياً ويهوه الإله الحي الذي يسمع الصلاة (الملوك الأول 17: 17-24). يمرض ابن الأرملة، الذي أنقذه إيليا من المجاعة، ويموت. المرأة الساخطة توبخ



إيليا وتفتح نقاشاً أيوبياً حول الرب بوصفه قاضياً، يجلب الشر إلى المذنبين والخير إلى الأبرار. فهي تشكو من أن إيليا قد ذكر يهوه بذنبها وتسبب في موت ابنها. من دون أن يرد عليها، يأخذ إيليا الطفل، يضعه على سرير ويسأل الرب عما إذا كان قد أنزل الشر على الأرملة بقتل ابنها. يتمدد فوق الطفل ثلاث مرات وينادي يهوه. يعود الطفل إلى الحياة فيعيده إيليا إلى أمه: «ابنك حي». عندها تعرف أن إيليا رجل الرب وأن كلمة يهوه في فمه حق (الملوك الأول 17: 17-24). حتى عندما تمتلك القصة قدرة انفعالية كبيرة، تكون عاطفية بشق النفس لكنها تلتزم بشيئها اللاهوتية. فالمرأة، غير فاهمة، قد رأت طفلاً ميتاً وإلهاً غاضباً. إن إيليا قد أراها طفلاً حياً وإله شفقة. الاستنتاج الذي لا مفر منه هو أن كلمة يهوه في فم إيليا صحيحة. إن تماهي النبي الحقيقي وإله الحياة والبركة، يرسم خطوطاً تحدد ملامح سجال ضمني: ينكر أن إله إسرائيل هو إله حساب وغضب، إله موت، ويؤيد فهم يهوه بوصفه الإله الحي.

يؤدي هذا إلى قصة مركزية حول يهوه بوصفه إيل قانو، إله يشوع "الغيور"، العنيف، (انظر يشوع 24: 19) وهي ثيمة بدأت بها سلسلة القصص. إن المؤلف، إذ يتبع حبكة الانبعاث لهذه المقدمة، يوطر ثيمته المركزية، ثيمة انتصار الحياة على الموت وانتصار البركة على المحاكمة [الحساب]. يتم إسقاط حصيلة صراع قصته على قمتي جبلين: الكرمل (الملوك الأول 18: 17-46) وحوريب (الملوك الأول 19: 1-13)، مردداً تراث الخماسية [الأسفار الخمسة]، تراث عيال بوصفه جبل اللعنة وجرزيم بوصفه جبل البركة (التثنية 11: 29). مرة أخرى تختار القصة الحياة على الموت. القصة الأولى هي منافسة بطولية للعاصفة والعنف. أي من الآلهة، يهوه، إله إسرائيل، أم إله العاصفة العظيم، بعل، سيسمع صلاة نبيه وينهي القحط (الملوك الأول 18، 16-46)؟. من يسيطر على العاصفة؟. ليس أقله في

تُحكم القصة إنه في أسطورة بعل المحتضر والمبعوث حياً، يجلب إله العاصفة نعمة المطر عندما ينهض من الأموات كل ربيع. هذا الدور هو الذي تسنده قصة إيليا إلى يهوه<sup>101</sup> إذ يُحرّض إيليا ضد الملك أخاب وأنبياء بعل. الهدف هو ولاء إسرعيل للإله الحي. «إن كان يهوه هو الرب فاتبعوه، وإن كان البعل فاتبعوه». ليتلاعب المؤلف بالضجيج المنافس لأصوات الأنبياء الهاتفة الذين يستدعون إلههم والصوت الإلهي للرد والعاصفة الذي يستجيب بالطبع، إن الميزات كلها ضد إيليا، الذي يقف، مثل داود، أمام جولات في موقف هو الأكثر لاوعداً. إنه الباقي من الأنبياء، آخر المتبقين على قيد الحياة. مثل نوح «وجد النعمة في عيني يهوه» (التكوين 6: 8). ومع ذلك فإن الحبكة الرئيسة تدور حول الآلهة، وليس حول أنبيائهم، وحول ما إذا كان هذان الإلهان، بعل ويهوه، حقيقيين أم باطلين. في قصة إيليا، يصاغ التنافس بين الإله الباطل لعالم المظاهر ويهوه، الإله المتعالي والحق. يقف إيليا وحيداً، منادياً باسم يهوه ضده، يهتف (450) نبياً من أنبياء بعل و(400) من أنبياء عشتار. إنهم أول من يختارون ويذبحون عجلهم قرباناً. لا يضرمون النار فيه بل يستدعون إله العاصفة بعل ليفعل ذلك. من الصباح حتى الظهر، يصرخون: «يا بعل أجبنا»، لكنه لا يجيب. هزأ بهم إيليا قائلاً: «لعله مستغرق في النوم، دعوا بصوت أعلى». فدعوا بصوت أعلى، وجرحوا أنفسهم حسب عادتهم ورقصوا، وهم يترفون بنشوة لكن، وهنا خطابة الحكاية مهمة، «لم يكن صوت ولا مجيب» (الملوك الأول 18: 25-29).

يأتي الآن دور إيليا، فيتخذ دور موسى. يصبح المؤلف واعياً وصريحاً في استراتيجيته الخطابية. إن النبي، الذي يجمع الناس على الجبل، يعيد بناء المذبح الذي كان قد بناه موسى أولاً عند سفح جبل سيناء في قصة القفر. مرة أخرى يُستعمل إثنا عشر حجراً: واحد لكل ابن [سبط] من أبناء يعقوب أصبحوا، كما شرح راوي سفر الملوك الأول الأسباط، الإثني عشر

لإسرائيل بكلمة يهوه (الملوك الأول 18: 30-32 = الخروج 24: 4) والذين كان انفصالهم هو أكبر ذنوب أنخاب وإيزابل. عندما يعد إيليا ثوره لأجل تقديم الأضحية على المذبح، يكون لديه كثير من الثقة بيهوه حيث إنه غسل كل شيء بالماء، ثلاث مرات (الملوك الأول 18: 34)!. عندئذ فقط يصلي إيليا إلى يهوه أن يرسل ناره على المذبح، تسقط نار يهوه ويشتعّل حتى الماء، إن إيليا، الذي يقود الشعب في مجزرة عنيفة ودموية لأنبياء بعل، يأمره، بلا رحمة بأن يكرّس إلى يهوه في حرب مقدسة لا تبقي منهم أحداً على قيد الحياة. فالوحشية ليست عفوية. افتتحت موضوعة الإله الحي بشكوى الأرملة من يهوه جالب الموت. فقد تمت طمأننتنا إلى أن يهوه هو «إله السمع = [يشمع]» للقصص الأبوية، الذي يجيب دعاء أنبيائه. مع ذلك فإن للقصة مهمة غير منجزة. عندما يستمر الجفاف ويمسك الخيط السردى للقصة، تكون أمام القارئ مهمة التعامل مع صورة سلبية، تلخص إخفاق بعل في العبارة المكررة: لا صوت، لا جواب. لا أحد سمع عندما ناداه أنبيأؤه. إن يهوه، من ناحية أخرى، قد سمع وأجاب. هل هذا كاف لإيصال القصة بأمان إلى النهاية؟. الجواب يأتي سريعاً. فحالما يخلص إيليا نفسه من منافسيه النبويين، يخبر أنخاب أن يأكل ويشرب؛ لأنه هناك «صوت هدير المطر» (الملوك الأول 18: 41).

لكن ماذا عن العنف وخوف الأرملة الذي يؤيده؟. عندما يذهب أنخاب إلى الغداء، يذهب إيليا إلى قمة جبل الكرمل، يتكور على الأرض ووجهه مخبأ بين ركبتيه ويخبر خادمه أن ينظر نحو البحر. لا يرى الخادم شيئاً فيخبره إيليا أن يعود سبع مرات. في المرة السابعة يقول «هو ذا غيمة صغيرة قدر كف إنسان صاعدة من البحر». إن تباين هذا المجاز المرهف مع الصوت الهادر لإله العاصفة البعلي يعيد إدخال توتر تضاد الصوت المدمر للغضب الإلهي والصوت اللطيف الداعم لبركة المطر الجالبة للحياة. المؤلف يحرض

إيليا، الذي يركض حافياً ليحلب خير قدوم المطر إلى بلدة يزرعيل، في مقابل أخاب، الذي يعدو في عربته التماساً لشيء آخر. في الخلفية، تتحول الغيمة الصغيرة إلى عاصفة كبيرة وتملأ السماء بالقتامة والريح والمطر (الملوك الأول 18: 44-46). يُحسول السباق عندما تسمع الملكة، إيزابل، بمجزرة أنبيائها فتسعى إلى قتل إيليا، الذي يركض الآن للنجاة بحياته (الملوك الأول 19: 1-3). لم تنته من موتيف عظمة يهوه، ولا من موتيف عظمة رحمته في هيئة غيمة صغيرة. هذه الموتيفات يتم اتخاذها في القصة التالية لتأكيد أكثر تشديداً، حتى على التعارض الهدام بين لعنة وبركة الإله الحي. فالسرديّة توازي طلب إيليا إلى أخاب بأن «كل واشرب» لبناء جسر ثيمي مع قصة إيليا على جبل حوريب. مع السخرية المتعمقة، فإن هذه القصة تعارض الإله الحق بالفهم الذاتي لإيليا بوصفه نبي إله الجيوش، المتحمس المتفاني. الملائكة ترعى إيليا في هروبه إلى جبل الرب، حيث صوت يهوه ينتظر موسى جديداً (الملوك الأول 19: 1-12).

يختتم هروب إيليا من إيزابل مسيرة في الصحراء من بئر السبع. إنه قانط لفشله في هداية «آبائه» وإعادة توحيد إسرائيل (الملوك الأول 19: 4). مثل يونان وأيوب في قصتيهما (أيوب 7: 16، يونان 4: 3)، يجلس إيليا تحت شجرة، راغباً في الموت، ويغط في النوم. يلي ذلك مشهد ثلاثي، يردد صدى عناية يهوه بإيليا في بداية الجفاف عند الغدير، كما اعتنى ذات مرة بسبي إسرائيل في قفار سيناء<sup>111</sup>. إذ يوقظه ملاك برغيف خبز طازج ليأكله وكوز ماء ليشربه. إنه ينام، لكي يوقظه ملاك يهوه مرة ثانية ويعطيه الطعام والشراب. تبدأ قصة إسرائيل في القفر حالما يمنحه طعام يهوه وعنايته القوة لمسيرة أربعين نهاراً وأربعين ليلة عبر الصحراء، إلى جبل حوريب. هناك يكشف يهوه عن نفسه كما كشف عن نفسه لموسى في غيمة خلال أربعين نهاراً وأربعين ليلة على جبل سيناء (الملوك الأول 19: 1-13؛ انظر الخروج

24: 15-18). يمكث إيليا في كهف [غار] حيث تسأله «كلمة يهوه» عن سبب مجيئه إلى هناك. إنَّ نبي إلقانو، الغيور، الذي يعلن الحكم الإلهي والموت لكل الذين يعارضونه، يؤكد أنه «قد غرت غيرة للرب إله الجنود . . .». إنه يعترف بإخفاق عنفه، متجاهلاً انتصاره الدموي على الكرمل. يشكو من أنَّ بني إسرائيل قد نكثوا بالعهد، وهدموا مذابح يهوه وقتلوا أنبياءه (الملوك الأول 19: 10). لا يتبقى سوى إيليا فيطلبون حياته أيضاً. تخبره كلمة يهوه أن يقف على الجبل عندما يمر يهوه: فمر يهوه. تعصف ريح قوية وتبعثر الصخور، لكن يهوه لم يكن في الريح. ثم يحدث زلزال، لكن يهوه لم يكن أيضاً. بعد الزلزال جاءت النار، لكن يهوه لم يكن في النار. ثم، بعد النار، كان هناك صوت خافت ضعيف. إنَّ إيليا، الذي كان متحمساً على الدوام لأجل مجد يهوه، يقف مرتبكاً من مفارقة الوجه الحقيقي ليهوه (الملوك الأول 19: 12؛ انظر المزامير 107: 29). إنَّ لم يكن في الريح، والزلازل والنار، فأين يكون إلقانو؟ إنَّ يهوه الحقيقي يرسم تكراراً ساخرًا لصمت بعل الأقدم عندما تختتم القصة.

تحيا قصة إيليا مرة أخرى في قصص أليشاع، خليفته وحامل روحه وعبائه (الملوك الثاني 4: 1-37). تنطلق قصة أليشاع أيضاً في سلسلة قصصية من ثلاث حكايات. إنها أيضاً تأخذ انطلاقتها بإشارة إلى ملك (الملك ميشع) يضحى بابنه البكر (الملوك الثاني 3: 27). إنَّ قصة أليشاع الأولى هي نسخة مختلفة من قصة الجرة السحرية لإيليا. فهي أيضاً تصور أرملة، لكنها هنا، في قصص أليشاع وتلاميذه، أرملة نبي. أولادها سيؤخذون إلى العبودية تسديداً للدين، لكنها لا تملك شيئاً لتسديد الدين سوى جرة من الزيت. يأمرها أليشاع بأن تعود وتستعير جراراً فارغة من جيرانها، بقدر ما تستطيع. ثم تؤمر بأن تغلق أبوابها وبرفقة أبنائها، تملأ الجرار بالزيت من الجرة الأولى. تفعل ذلك فلا ينقطع الزيت عن التدفق من الجرة السحرية إلى



أن تمتلئ كل الجرار التي استعارتها. مثل جرار الدقيق في قصة إيليا، تلي جرة الزيت السحرية كل حاجاتها. إنها تباع الزيت لتسد ديونها، وتعيش وأبنائها من المتبقي (الملوك الثاني 4: 1-7).

تُربط حكاية الجرة السحرية هذه بقصة مزدوجة لامرأة غنية، سيدة شونم. في القصة الأولى (الملوك الثاني 4: 8-17). تطعم أليشاع في كل مرة يمر بها، في شكل مختلف قليلاً من العناية التي قدّمها الأرملة والغربان والملائكة إلى إيليا. حتى إنها وزوجها بنيا غرفة ليقيم فيها أليشاع كلما زارهما. في إحدى إقاماته، يكافئ هذين الزوجين الكريمين، فهي امرأة، لا ولد لها مثل سارة مع زوجها أبراهام [إبراهيم!] الطاعن في السن (التكوين 18: 1-15)، بالوعد بالطفل في خلال سنة (انظر التكوين 18: 10، 14). مثل سارة، وهي تقف في مدخل الباب، غير مصدقة، تصبح حاملاً وتلد طفلاً في السنة التالية (التكوين 18: 10-15؛ 21: 1-7). كذلك مثل إسحق [ابن] سارة، يترعرع الطفل (الملوك الثاني 4: 18 = التكوين 21: 8) حيث يمكن للقارئ أن يدخل حكاية أمه الثانية (الملوك الثاني 4: 18-37)، التي تعود فيها السردية إلى موضوعات إيليا، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بخطابها مع سرديات أبراهام [إبراهيم!]. يمرض الطفل ويموت في حضن أمه. إن الابن الميت وهو رجل ناضج في المقدمة، ويتخذ بشكل مفاجيء شكل طفل صغير في مشهد الحرمان. هذه القصة تحاكي قصة إسماعيل البالغ في سفر التكوين (21)، الذي يُحمل مثل طفل بين ذراعي هاجر المتأسية. حتى أبراهام [إبراهيم!] يضعه على كتف أمه لكي تتمكن من حمله إلى الصحراء لتمدده تحت شجيرة، متيحة له صوت الطفل ليبيكي حيث يمكن للرب أن يسمعه (إسماعيل = الرب [إيل، ز م] يسمع: التكوين 21: 14-17). كذلك يُحمل ابن امرأة أليشاع الغنية إلى البيت إلى أمه من قبل خادم عازب. بعد أن يموت، تحمله أمه إلى الطابق العلوي وتمدده على فراش النبي، تهرع إلى أليشاع عند جبل الكرمل. مثل أرملة أليشاع، توبخ

المرأة الغنية نبيا عندما تلتقيه. ومع ذلك فإن شكواها تجعلها شكوى أبراهام [إبراهيم!] الخاصة: «هل طلبت ابناً من سيدي. ألم أقل لا تخدعني» (الملوك الثاني 4: 28، انظر التكوين 15: 2-3؛ 18: 13-14)؟. في خضم غضبها، تطرح أحد الأسئلة الكلاسيكية للربوبية، هو بالتأكيد قرين هام لتحدي أبراهام [إبراهيم!] لإله العدل (التكوين 18: 14-25): هل يولد الطفل ليموت؟. هذا هو السؤال المقصود للقارئ الضمني، المفعم بغضب كل أمهات الأطفال الموتى والمقوض للتصورات التقية للإرادة الإلهية بتهم الخيانة. يرسل أليشاع خادمه ليضع عكازه على الطفل. مع ذلك، فإن العكاز لا يعمل. يذهب بنفسه ولدى رؤيته الطفل مستلقياً على فراشه، يغلق الباب ليكون على انفراد مع الطفل ويصلي. مثل إيليا، يتمدد فوق الطفل، ليس ثلاث مرات، بل يتماس معه في ثلاث نقاط: الفم على الفم، والعينان على العينين واليدان على اليدين. يصبح الطفل دافئاً مع التشديد الدرامي على عاطفة القصة. كاد النبي أن ينجح. ينهض أليشاع ويتمشى، لدى القيام بمحاولة ثالثة لإعادة الطفل إلى الحياة، يمدد نفسه فوق الطفل (انظر الملوك الأول 17: 21). يعطس الطفل على نحو عجيب سبع مرات ويفتح عينيه. عندئذ يعطي أليشاع الطفل لأمه، التي ترمي نفسها عند قدمي أليشاع، وتحمل الطفل وتنصرف<sup>[12]</sup>.

القصة الثالثة من سلسلة أليشاع تتعامل مع إطعام التلاميذ. هذه القصة تروى أيضاً في مشهدين، يبدأ الأول عندما يأمر أليشاع خادمه بأن يضع قدرًا ليغلي فيه الطعام لأجل تلاميذه. يضع أحدهم قثاءً برياً وأعشاباً في القدر، من دون أن يعرف ما هي. يأكل التلاميذ فيتأكدون أن «في القدر موت» (الملوك الثاني 4: 40). إن أليشاع، الذي استدعي لحل المشكلة، يقضي النهار وهو يصنع المرق لأجل النقيع المسموم بحفنة دقيق من أرملة إيليا. تتأكد قدرة النبي على تحويل الموت إلى حياة ويتحول انتباه القارئ إلى ربوبية إله الحساب الذي يحول اللعنات إلى بركات. إن حكاية الحساب هذه

وحكاية «طعام الموت» المحوّل توازها قصة الوفرة [البحبوحة] و«طعام الحياة» (الملوك الثاني 4: 42-44). ذات مرة، جلب رجل لأليشاع بعض «خبز باكورة، عشرين رغيفاً من خبز الشعير، وسويقاً في جرابه» واقترح أن يقدمه النبي للشعب ليأكلوا. يأمر أليشاع خادمه بأن يقدم الطعام إلى الرجال لأجل عشائهم. فيعترض قائلاً: «هل أجعل هذا أمام مئة رجل؟»، يطمئنه أليشاع أن يهوه سوف يعطي ما يكفي وما يزيد عنهم. «وهكذا كان، كما قال يهوه».

تتراكم القصص، مكررة ثيمتي الحياة والموت. إنّ قصص معجزات إيليا وأليشاع تثبت الحياة والكفاح ضد سلطة الموت. مثل هذه القصص تبني مجازاً مشتركاً: نبي يُرفع إلى السماء قبل موته (الملوك الثاني 2: 9-14) ولما تنته مهمته: أن يصالح الأبناء مع آبائهم، حيث إن يهوه سيباركهم ولن يلعنهم بسبب ذنوبهم (ملاخي 3: 24). هذا الخطاب الأكبر ينبني تدريجياً. فكل مؤلف على حدة وكل قصة على حدة يضيف صوته (ها) ويخلق روابطه (ها) مع التراث: بالعودة إلى أبراهام [إبراهيم!] وسارة، إلى إسماعيل وإسحق وإلى يشوع وموسى. يرث أليشاع من إيليا روحه قولاً وفعلاً، لكن أبراهام [إبراهيم!] وموسى أيضاً يعيشان في قصصه. إنّ مؤلفي الأناجيل، عندما يتخذون هذه الثيمات، لا يرتدون إلى تراث مغلق، بغض النظر عن حكاياتهم، العهد القديم اليهودي، المفسّر في العهد الجديد المسيحي. بالأحرى، إنهم ينضمون ويصبحون جزءاً من تراث هو نفسه تراث ثانوي. إنه لا يتعامل مع نصوص أصلية أو أحداث مؤسسة بقدر ما يعكس نقاشاً أدبياً واسعاً له انكسارات أخرى كثيرة غير تلك التي نصادفها في الكتاب. عندما تقدم الأناجيل يوحنا ويسوع في هيئة النبي القيامي، فإنها لا تتحدث عن الأفكار المعاصرة حول نهاية العالم. إنها تنضم إلى إيليا والعالم السردي لأليشاع وتبذل محاولاتها الخاصة لمصالحة الأجيال، السامرة

وأورشليم، لكي يُحول حُكم الموت إلى حياة. إنها تثبت يوم المباركة على الحكم. إنها تتكلم عن إله يسمع صلاة: عن الصوت الصامت الصغير الذي يزيح العاصفة والزلازل ونار حساب إيل قانو.

### 1 / 2 / 5) غذاء الحياة

تبدأ دورة القصة في إنجيل لوقا (7) حول قدرة الحياة على الموت بحكاية تردد صدى الموتيف الصغير لمعجزة عن بُعد رأيناها في سعي أليشاع، الخائب الأول، لإحياء ابن المرأة الغنية بإرسال خادمه. في تلك القصة، يخدم عنصر البعد الخطابي الدرامي للتأجيل الذي يجعل المحاولة الثالثة للنبي غير متوقعة في نجاحها. «الرب يميت والرب يمنح الحياة» هو مبدأ هش لدعم انتصار الحياة على الموت. ومع ذلك، هل إن إله ميثاق أبراهام [إبراهيم!] هذا، وقد منح الحياة في الولادة البطولية للطفل، يجعل حياته عديمة المعنى؟. إذا كان الطفل، مثل إسحق، هبة الرب، فهل ذلك لكي يعاد؟. إن امرأة شونيم [الشونيمة] تتحدى نبيها. إنها تلحّ على أن يهوه هو الإله الحي. ردًا على التوبيخ العادل للمرأة، يرسل أليشاع خادمه مع عصاه الموسوية لبعث الطفل (الملوك الثاني 4 : 29). إن المرأة الأكثر تصميمًا من أليشاع، ترفض القبول بإخفاق مجرد خادم. فهي ستجلب النبي نفسه لأجل معجزتها. إنها لا تترك أليشاع إذ تجبره على الذهاب معها وتحمل المسؤولية عن الطفل. تتسم خطابة هذا التبادل بموتيف النبي الممانع. إن قسم المرأة يوضح ثيمة الحياة المانحة للحياة «حي هو يهوه وحية هي نفسك إنني لا أتركك» (الملوك الثاني 4 : 30). يهوه يحيا والنبي يحيا، وابنها سيحيا أيضًا.

في قصة لوقا، لا يكون النبي يسوع مشمولاً في حياة أو موت الشخص المشفي. مع ذلك فإن رد يسوع يلائم الشخص الذي ينشد المساعدة إلى حد كبير كما في حكاية أليشاع. يجري توسيع قصة لوقا خطايا عن طريق

العناصر الثيمية المألوفة للغريب الطيب والممارسة الصحيحة للسلطة<sup>13</sup>. إن قائد المئة، الذي يكون خادمه المحبوب مريضاً على نحو مميت، يرسل شيوخ اليهود إلى يسوع للمجادلة بالنيابة عنه. إنهم يقدمون الروماني كرجل يأتي ويشفع عبده الفاضل: الذي يؤيد اليهودية (لوقا 7: 3-5). عندما يقترب يسوع من البيت، فإن القصة الواعية للحالة تقدم قائد المئة في دور متناقض مع المرأة الغنية المصممة القانطة لقصة أليشاع. في عالم الأحياء والمحتضرين، يكون يسوع مثل قائد المئة. فالجندي الروماني يقدم له الاحترام الذي يليق بمن يقود. إن لديه خدماً. الأمر يكفي: «لكن قل كلمة فيراً غلامي». وهكذا فعل يسوع.

تتطور القصة في ثلاثة مشاهد نمطية مقولبة، مبنية على قالب يستخدم في قصص كتابية كثيرة. 1) المحبوب يصبح مريضاً (و/أو يموت) والني يتم إخباره أو يرسل في طلبه. 2) النبي يؤخر أو يذهب إلى البيت ويُخبر أن المحبوب قد مات لتوه. 3) النبي يتصرف والطفل يُبعث من بين الأموات. هذا النمط يسيطر على قصة ابنة يائرس (مرقس 5: 21-43) وتنويعاتها المختلفة (متى 9: 18-26؛ لوقا 8: 40-56) وقصة لعازر (يوحنا 11: 1-57). في قصة قائد المئة في سفر لوقا، لا يؤخر النبي ولا يموت المحبوب. الاختلافات تسمح للقصة بأن تطعم الثيمة المألوفة للانتصار على الموت بثيمة سلطة النبي. في هرمية القدرة على الموت والحياة، يعترف الجندي بسلطة يسوع: أمر يُعطى يكفي لمن يملك السلطة الحقيقية.

يجد تفسيري لخطابة قصة أليشاع، (لوقا 7: 6-8)، التي يكون فيها دور النبي هو أن يتوسط القدرة الإلهية، إثباتاً في الفهم المتضمن في تنقيح إنجيل يوحنا في حكايته عن شفاء ابن خادم الملك في كفر ناحوم (يوحنا 4: 46-53). تبدأ نسخة يوحنا من قصة الإشفاء هذه عندما يأتي يسوع عبر بلدة قانا ويشير المؤلف إلى قصة تحويل يسوع الماء إلى خمر هناك (يوحنا 4: 46، انظر يوحنا 2: 1-12). كان في هذه القصة أيضاً أن بدأ المؤلف سلسلة



من حكايات معجزات سبع لشرح دور يسوع كمخلص للعالم (يوحنا 4: 42)، وهي ثيمة يستمدّها من سفر إشعيا (إشعيا 2: 3-4؛ 12: 3، 5؛ 45: 22؛ 49: 6؛ 52: 10). تفتتح قصة الإشفاء عندما يذهب إليه الموظف الملكي يطلب المجيء إلى كفر ناحوم لإنقاذ ابنه المحتضر. إن استجابة يسوع تدخلنا إلى العالم الخطابي للمؤلف: يسوع يوبخ الرجل بسبب عدم التصديق من دون آية، وهي أيضاً ثيمة مستهلكة من إشعيا. إن توبيخ يسوع، مع كونه مناسباً تماماً لقصة معجزة «الخمر من الماء»، يبدو للوهلة الأولى في غير مكانه في هذه القصة، نظراً لأنه موجه إلى رجل يؤمن ويطلب بحياة ابنه. يتجاهل الموظف الملكي التوبيخ وجرياً على نمط قصة الانبعاث، يضغط على يسوع ليأتي معه قبل أن يموت ابنه. إن استجابة يسوع الثانية تؤمن السياق لأجل استجابته الأولى. إذ يخبر الموظف الملكي بأن ابنه حي من دون آية، يؤمن الرجل بالكلمة الخالقة للحياة لهذا المخلص للعالم:

التفتوا إليّ واخلصوا يا جميع أقاصي الأرض لأني أنا الرب وليس  
آخر. بذاتي أقسمت خرج من فمي الصدق كلمة لا ترجع لسان  
(إشعيا 45: 22-32).

تردد خاتمة قصة يوحنا صدى تقديم لوقا لإيمان قائد المئة بقدرة كلمة يسوع (لوقا 7: 7). إن الخلق بالكلمة هو شرح كلاسيكي للقدرة الإلهية، يُشدد عليه ليس فقط في قصة الخلق في سفر التكوين (1) بل، حتى بشكل أكثر درامية، في قصة الخلق البابلية، التي يبرهن فيها مردوك على قدرته الإلهية بالخلق بالكلمة وحدها<sup>141</sup>.

إن موتيفات قصة متى (متى 8: 5-18) قرية من موتيفات قصة لوقا؛ لكنها أقل قرباً إلى تنويعات الكتاب العبراني للقصة. الحكاية أقل انغماساً من لوقا بالمعجزة ذاتها أو بموضوعة الانبعاث، المركزية للغاية لحلقة حكايات إيليا-أليشاع. وليست مهمة بموتيف المحبوب. يخبر خادم متى يسوعاً أن

خادمه يستلقي كسيحاً في البيت، يتألم بشكل فظيع. بدلاً من المماثلة أو إرسال رسالة، يوافق يسوع على المجيء لإشفائه. إن استعداد يسوع للترحال يفتح المشهد على محاضرة خادم الملك حول السلطة. في رد يسوع، المتعجب من إيمان الخادم، يبدو متى مدركاً للخطاب عن الإيمان من دون آية، الذي نجده في نسخة يوحنا. إن خادم متى يعتمد ضمناً على أجنبية قائد المئة لدى لوقا عندما يحول الإيمان العجيب لخادمه إلى وظيفة انقلابية. إنه يعتمد على مجاز الملكوت القيامي المضاد لليهود، حيث يأتي العالم بكامله ليجلس عند مائدة أبراهام [إبراهيم]، في حين يطرد أبناء الملكوت. تتوج المعجزة تأكيد متى الإيمان: «ثم قال يسوع لقائد المئة اذهب وكما آمنت ليكن لك؛ فبراً غلامه في تلك الساعة» (متى 8: 13).

في حلقة لوقا، ثمة مشهد ثان يلي قصة قائد المئة، يقدم شكلاً مختلفاً من نسوع الحكاية نفسه. إن يسوع في طريقه إلى نازين، يرافقه تلاميذه، وحشد كبير. عندما يصل إلى بوابة البلدة، يلاقيه نعش رجل قد توفي، إنه الابن الوحيد لأرملة (لوقا 7: 11-17). القصة هي قصة عاطفة مرهفة لكنها فعالة. إنها تقوم على التراث الأكبر لتؤكد إعكاس الملكوت قدر الأرمال والأيتام. يلتقي يسوع بالأرملة وابنها الميت، فتحنن عليها. قال لها: «لا تبكي». و«لمس النعش فوقف الحاملون». يأمر الشاب بأن يقوم، فيجلس الميت ويسبداً الكلام، عندها يعيده يسوع إلى أمه. كما في قصتي إيليا وأليشاع، تختم حكاية لوقا بموتيف النبي الذي يعيد الطفل إلى الأم: من الموت إلى الحياة. يختم المشهد عندما يفسر الحشد الحدث على نحو دقيق بوصفه آية الملكوت: «فأخذ الجميع خوف ومجدوا الرب قائلين قد قام فينا نبي عظيم وافتقد الرب شعبه. وخرج هذا الخبر عنه» (لوقا 7: 16-17). تسمح خاتمة لوقا، الصريحة في اعتمادها على قصص الأنبياء، للحشد بأن يمارس دور جيل مملوء بالخوف من الرب الذي يفهم.

المشهد التالي يفسر تشديد المشهد السابق على العاطفة وأهمية الحنو (لوقا 7: 18-23). يُرسل اثنان من تلاميذ يوحنا ليسألا يسوع إن كان «هو الآتي أم ينتظرون آخر». هل يسوع هو إيليا سفر ملاخي؟. يواصل لوقا قرن يوحنا ويسوع، كما يفعل سفر متى وتنويعات سفر مرقس من هذا المشهد (متى 17: 12-13؛ مرقس 9: 11-13). يقدم يسوع لتلاميذ يوحنا قائمة سداسية بالأقدار المعكوسة، كل واحد منها، منفردة ومجموعة، يمثل الملكوت. إنها تصف الفهم لدى مستمعيه، الذين يمتلكون في النهاية آذاناً تسمع وعيوناً ترى وسوف يبرأون (انظر إشعيا 6: 8-10): «العميان يبصرون، والعرج يمشون، والبرص يطهرون والصم يسمعون، والموتى يقومون، والمساكين يبشرون». (لوقا 7: 22). إن شفاء المرضى، وبعث الموتى، والحنو على الأرملة واليتيم هي كلها أمثلة معروفة جيداً على إعكاس حظوظ المقهورين، التي هي في سفر إشعيا آيات غمطية مقولة على انتصار المسيح. إنها تسم حلقة لوقا بوصفها حكاية الملكوت، تمجد انتصار الحياة على الموت.

تجمع حكاية لوقا قصتين حول موضوع يوحنا وإيليا. كونه قد وضع يسوع في دور إيليا العائد في الأولى، يتحول إلى الدور الموازي الذي يلعبه يوحنا. بعد انصراف تلاميذ يوحنا، فإن المشهد الثاني للوقا يجعل يسوع يلتفت إلى الحشود ليسأل عما يبحثون عنه عندما يخرجون للصحراء إلى يوحنا (لوقا 7: 24). إنه يطرح سؤالاً مزدوجاً: «أقصة تحركها الريح؟ . . إنساناً غنياً لابساً ثياباً ناعمة؟» لا. لقد خرجتم لتروا نبياً. ويوحنا، يخبرهم يسوع، أهذا هو النبي العظيم الذي كتب عنه: «ها أنا أرسل أمام وجهك ملاكي الذي يهيئ طريقك قدامك» (ملاخي 3: 1، مع أشكال مختلفة في ملاخي 3: 23؛ إشعيا 40: 3-4؛ الخروج 14: 19، 23: 20، 32: 34، 33: 2). في حين أن أسفار ملاخي، وإشعيا والخروج كلها تستمد إلهامها من الموضوع الشرق أدنوية للملك الذي يتصرف بهداية إلهية، تعيد

استعمال هذا المجاز لتقدم رسول يهوه أو ملاكه بوصفه يعرف طريق الطاعة، الذي يؤدي إلى بركة الخلاص. إن رسول سفر الخروج، الذي يكشف طريق يهوه، هو مجاز مختلف من طريق التوراة وهي فكرة مهيمنة متكررة للحماسية وإحدى السرديات المميزة للكتاب، عندما يقود رسول يهوه إسرائيل عبر القفار إلى الأرض الموعودة. هكذا تماماً، كل من يفهمون أنفسهم بوصفهم أبناء إسرائيل، الذين يحملون التراث، يتبعون طريق التوراة عبر صحراء الحياة ويدخلون الملكوت. إن إشعيا، مع مجاز قريب مما نجده في النقوش الشرق أدنوية القديمة، يستعمل نفس موتيف الصحراء هذا ليصف المنفى وطريق العودة الذي يمهد رسول يهوه. هذا هو الطريق إلى أورشليم الجديدة، الذي يتخذ في الفصول الختامية من سفر إشعيا شكلاً مثالياً. يستعمل إنجيل لوقا أسئلته، قارناً يوحنا بيسوع بوصفهما يحققان نبوءات موسى وإشعيا وملاخي (الخروج 23: 20؛ إشعيا 40: 3؛ ملاخي 3: 1) ليقدم قصته كتوراة أعيد كتابتها. يُعطى يوحنا دور رسول إيليا، الذي يمهد الطريق للملكوت (لوقا 7: 27). إنه يشبه ملاخي (ملاخي <ملاكي> = رسولي). إنه يظهر الطريق إلى الأرض الموعودة عبر المصالحة، لكنه، مثل موسى سفر التثنية، يقف في ختام قصته على عتبة ما هو أعظم.

يختم إنجيل مرقس بهدف مماثل. فالأجنبي قائد مئة روماني مسؤول عن إعدام يسوع يخاطب جيل القاريء ويشرح القصة التي يختمها. يصرخ يسوع للمرة الأخيرة قبل الاحتضار، مقتطفاً من سفر الزمائر باللغة الآرامية <إلوهي إلوهي، لمو شبقطني> (الزمائر 22: 2؛ إلهي، إلهي، لماذا خذتني؟). أولئك الذين عند الصليب يخطئون الفهم. يظنون أنه ينادي على إيليا لينقذه. وحده قائد المئة يفهم. في الحقيقة إن ثقافة جندي إنجيل مرقس الروماني، الذي صار لاهوتياً، مثيرة للاهتمام. يسمح تقديم المؤلف للكلمات الافتتاحية للمزمور (22) له، من خلال فهمه المزمور ككل، بالتعرف على داود في «هذا

الإنسان؟». إن استنتاجه أن يسوع «حقاً كان ابن الرب» (مرقس 15: 39) يقدم لمركس الفرصة ليختتم قصته على الثيمة التي بدأ بها حكايته: «إنجيل يسوع المسيح ابن الرب» (مرقس 1: 1). بدلاً من النبي المخطيء، فإن يسوع، في موته، مثل إنجيله ككل، يتيح للقارئ قبسة من الملكوت.

### 1 / 2 / 6) التقنيات السردية في الكتاب العبراني

كما في حكايات أنبياء الكتاب العبراني، فإن الإحجيات والأمثولات، الصريحة والضمنية، تلعب دوراً كبيراً في الأناجيل. على سبيل المثال، يُعطى الجواب على السؤال الخطابي ليسوع، «وبمن أشبه هذا الجيل؟» بالاستعانة بأحجية تخلق أمثلة في كل من إنجيل لوقا وإنجيل متى. هذا الجيل يشبه: «أولاداً جالسين في الأسواق ينادون أصحابهم ويقولون: زمرنا لكم فلم ترقصوا. نُحنّا لكم فلم تلطموا» (متى 11: 16-17 = لوقا 7: 31-32).

إن المطالبة بالنواح ودعوتها إلى محاكاة شفقة يسوع هي شرط للدخول إلى مسرات الملكوت. في التراث الذي تعمل فيه هذه القصة، فإن الملك الذي لا يمكنه أن ينتحب لا يمكنه أن يحكم. إذ يؤخذ ملكه منه. إن استعمال الزمامير للرقص والنواح معروف جيداً. إنه يردد قصتين كتابيتين في التراث تعتبران قياميتين بشكل لا لبس فيه. فالناس يعزفون على الزمامير ويرقصون للأخبار الجيدة لتتويج سليمان بصوت عال حتى «انشقت الأرض من أصواتهم» (الملوك الأول 1: 40؛ وبشكل مماثل في إشعيا 30: 29؛ أيوب 21: 12؛ المزامير 150: 4). بالمقابل فإن الزمامير تن مثل «امرأة في المخاض» في نواح إرميا على موآب في يوم عارها الأخير وتقدم لنا تمهيداً ضرورياً لموتيف الزمامير في تشبيه يسوع (إرميا 48: 36؛ انظر إشعيا 24: 11؛ المراثي 5: 14-15؛ أيوب 30: 31؛ المكابيين الأول 3: 45)<sup>151</sup>. يشكل موتيف العزف على المزامير علامة على فرح الدخول إلى الملكوت إضافة إلى الخوف من الحساب والطرْد.



عندما نقرأ الأناجيل ونقارن قصة بأخرى، يصبح جلياً أن القصص تقوم على الموتيفات والقيمات وتنقح بعضها بعضاً. على سبيل المثال، إنَّ القصة التي تشترك بزمامير لوقا أكثر من اشتراكها بزمامير سفر الملوك الأول وسفر إرميا هي قصة في إنجيل متى (متى 9: 18-26)، قرية تماماً من قصة لوقا عن قيام ابن الأرملة من بني الأموات. إن لها أيضاً أرضية مشتركة كبيرة مع قصة لوقا عن قائد المئة وخادمه المحبوب والحكاية الأكثر امتداداً لابنة يائرس (لوقا 8: 40-56؛ انظر مرقس 5: 21-43). في حين أن يائرس هو القائد، أو أحد قادة الجمع [الكنيس]، فإن دوره في القصة هو دور قائد المئة، المؤيد والداعم اليهود وكنيسهم. الأرضية المشتركة هي الشخصية السلطوية الإيجابية. في قصة سفر متى نقابل «حاكماً». إنه يخبر يسوع بموت ابنته. يطلب منه أن يضع يديه عليها «فتحيا». هذه الحكاية الموجزة تحمل ثيمة «من الموت إلى الحياة» الملكوت لتراث إيليا (متى 9: 18). ينهض يسوع ويتبعه. باستعمال التقنية النموذجية للسردية المسلسلة، يقدم المشهد الثاني نسخة قصيرة من قصة موازية، تقطع الرحلة على نحو موجز. فالمرأة تعاني نزيفاً لمدة اثني عشر عاماً (مكرراً الـ 12) عاماً لابنة يائرس). في المشهد الثالث، أو الخاتمة، يجد يسوع عازي الزمار في بيت الحاكم ويسمع ضجيج الحشد الكبير. إنَّ زماميرهم ونواحهم غير لائقة، يشرح يسوع للحشد، نظراً لأنَّ البنت ليست ميتة. يسخرون منه. يأخذ يد البنت فتنهض، عندما يتحول النواح والاستهزاء إلى «أخبار» عمت البلاد كلها. يردد استعمال الزمامير لتأكيد عدم التصديق صدى جيل إشعيا من دون فهم، الثيمة نفسها التي أعطاه لوقا إلى أنشودة الأطفال موبخاً إياهم لعدم النواح (لوقا 7: 31-32).

تختتم قصة لوقا عن ابنة يائرس بموتيف أسر مع أنه بسيط، يغيب عن إنجيل متى. فبعد قيام البنت من بين الموتى، يأمر يسوع بأن تعطى شيئاً لتأكله (لوقا 8: 55، مرقس 5: 43). هذا ليس عنصراً فارغاً من [عناصر] واقعية

الحبكة؛ ولا يجيب عن جوع الفرد، وليس فقط محاولة للتغلب على الشكية الطبيعية في المعجزات. بالأحرى، إنه يقع في نفس نمط المشهد الذي تقع فيه حكاية يسوع الذي يتقاسم وجبة مع تلميذين بعد بعثه. فقد «انفتحت أعينهما» (لوقا 24: 18-35). «عرفاه عند كسر الخبز» (لوقا 24: 35). الحدث مضاعف. عندما يروي التلاميذ تجربتهم للآخرين، فإن يسوع سيكشف عن نفسه مرة أخرى، بأن قال: سلام لكم (لوقا 24: 36-52). يظنون أنه لا بد أن يكون شبحاً من عالم الأموات ويخافون. أن يكشف لهم يسوع يديه وقدميه ليبرهن أنه صديقهم الذي مات. يطلب طعاماً ويأكل أمامهم ليشرح أن الحياة قد تغلبت على الموت. إنه، إذ يشرح ما برهنه إنما يفسر التوراة، والأنبياء والمزامير، شارحاً أن معاناته وبعثه كانا مقصودين من الرب. يُحدد الغرض منها في صدى التنبؤ بعودة إيليا، الذي استعمله لوقا لبدء سيرة يسوع في معموديته من قبل يوحنا (ملاخي 24: 36-53). إن التوبة وغفران الذنب سيشرح بهما لكل الأمم. هذا المشهد، وإنجيل لوقا، يختتم بصعود يسوع إلى السماء (لوقا 24: 36-53). تبدأ قصة يسوع في إنجيل لوقا وتنتهي بثيمة انتصار السماء على عالم الأموات؛ الحياة الجديدة والدخول إلى الملكوت هما واحد. إن المعاني الإضافية الرمزية للأكل في قصص البعث هذه لها جذورها في رؤية سفر الخروج للملكوت الرب على جبل سيناء. عندما تتحقق ولادة إسرائيل كأمة في الرؤيا على سيناء، عندما يكون التوراة قد سلّم إليهم للمرة الأولى من خلال موسى، فإن شيوخ إسرائيل السبعين، وقد نجوا من الموت بعد عبور الصحراء، يصعدون جبل الرب. في تجلٍ إلهي انتشائي، يرون إله إسرائيل واقفاً على أرض سماوية من العقيق الأزرق الشفاف (الصفير) «فأروا الرب وأكلوا وشربوا» (الخروج 24: 9-11).

إن الربط السردي للطعام بانتصار الحياة على الموت يشكل الحكايات المتسلسلة لكل من إيليا وأليشاع. فالشهدان الافتتاحيان لقصة إيليا، حول

كون الغربان تُطعمه وتعتني به (الملوك الأول 17: 1-7)، وحول الأرملة وجرة الدقيق السحرية (الملوك الأول 17: 8-16). يَخْتَمَانِ بمشهد انبعاث ابن الأرملة (الملوك الأول 17: 17-24). بشكل مماثل، تبدأ الحكاية الموازية في سلسلة أليشاع بقصة الأرملة، وكوز الزيت السحري (الملوك الثاني 4: 1-7).

تلي ذلك قصة ضيافة امرأة الشونيم الغنية التي تطعم أليشاع وتعتني به (الملوك الثاني 4: 8-17). إن قصتي الإطعام هاتين تختتمان بعدئذ بقصة أليشاع الذي يحمي ابن الشونيمية (الملوك الثاني 4: 18-37). فالربط بين حكايات الإطعام والصراع بين الحياة والموت يتأكد في الحكايات القصيرة الثلاث التي تلي مباشرة، حتى عندما تستعمل الأخيرة تنويع البرص لأنه يرمز للموت، في حين يكون المصاب بالبرص هو خادم الملك نفسه وليس ابنه المحبوب. تُوصَلُ قصة علاج أليشاع طعام الموت بالدقيق السحري (الملوك الثاني 4: 38-41) بحكاية مقتضبة عن إطعام مئة رجل بعشرين رغيف من الخبز وبقاء فضالة (الملوك الثاني 4: 42-44).

يتأكد تأثير الأنماط الخطائية، التي تؤثر في إبداع الشخصيات الحكائية، وتطور الحبكة، وترتيب وتركيب المشاهد والأحداث على الأناجيل، في تنويع مثير للاهتمام على قصة الخادم المحبوب لقائد المئة. هذه القصة يمكن أن توسع فهمنا لكيف أن المشاهد في قصة حياة شخصية مركزية تقوم بوظيفتها كتعليق كتابي. إن التأثير من التراث الأقدم هو شكلي وإنشائي. فحكاية إشفاء ابنة المرأة الكنعانية (متى 15: 21-28؛ مرقس 7: 24-30) تفتتح حلقة من ثلاث حكايات. كما في قصتي قائد المئة والشونيمية، تدور فكرة هذه القصة حول موتيف «الشفقة على الغريب» كآية على الملكوت. [وهو] ما يسلط الضوء عليه عن طريق السجال الهزلي حول حق المرأة في أن تطلب الشفقة: «ارحمي يا سيدي يابن داود». إنها، مثل شونيمية أليشاع، ملحاحة للغاية في سعيها لإجبار يسوع على إشفاء ابنتها المحبوبة إلى درجة

أن التلاميذ يحاولون التخلص منها. فيتوسلون إلى يسوع أن «اصرفها لأنها تصيح وراءنا» (متى 15: 23)، معرضين القصة لإحدى الخطابات الأكثر مركزية في الكتاب العبراني. يعاملها يسوع مثل عدو يبكي طلباً للنجدة حيث لا نجدة (المزامير 18: 42). يخبرها أنه مُرسل فقط إلى «خراف إسرائيل الضالة» ومع ذلك فإنها تواظب، راکعة أمامه ومرة أخرى تطلب عونه. مرة أخرى يرفض، مجادلاً وملتزمًا بمجاز الحيوان، أن «ليس عدلاً أن يؤخذ خبز البنين [بني إسرائيل] ويُطرح للكلاب»، كوصمة جيدة مثل أي وصمة عرقية يمكن أن تلقاها. في محاولتها الثالثة والنهائية، فإن غريبتنا تبرز مجاز يسوع بمجازها: «حتى الكلاب أيضاً تأكل من الفتات الذي يسقط من مائدة أربابها» (متى 15: 27). إن التواضع غير المتكلف للمثل بالكاد يخفي تعليقه الفقهي على التوراة. فالاستشهاد الخفي بسفر اللاويين ضمني:

وعندما تحصدون حصيداً أرضكم لا تكمل زوايا حقلك في الحصاد.  
ولقاط حصيدك لا تلتقط. وكرمك لا تعلله ونثار كرمك لا تلتقط.  
للمسكين والغريب تتركه (اللاويين 19: 9-10؛ على نحو مختلف 22: 23).

تفهم المرأة الكنعانية. فلديها «إيمان كبير»، يعترف يسوع، عندما يقرّ بالهزيمة في السجال ويختتم أمثلة متى (متى 15: 28). للقصة موازية قريبة جداً منها في تصوير لوقا لحب قائد المئة وشفقته على خادمه في أن الغريب يرمز إلى الإيمان الصادق، [وهو] نموذج لدور تؤديه على نحو مشهور شخصيات مثل ثامار (التكوين 38)، وروث وأيوب.

في حين يقدم مرقس مثلاً ملموساً في علاج الرجل الأصم ليخلق نخاتمة ملخصة لسلسلة (مرقس 7: 31-37)، يقدم متى معجزات يسوع في قائمة موجزة رباعية تُقدم في صيغتين مختلفتين:

فجاء إليه جموع كثيرة معهم عرج وعمى وخرس وشل وآخرون كثيرون. وطرحوهم عند قدمي يسوع. فشفاهم. حتى تعجب

الجموع إذ رأوا الخرس يتكلمون والشل يصحون والعرج يمشون والعمي يبصرون. وتجدوا إله إسرائيل (متى 15: 30-31).

خطابياً، هذا الملخص يردد صدى جواب يسوع على تلاميذ يوحنا في إنجيل لوقا، عندما يعطي قائمة من ست آيات على الملكوت: إن العمي يبصرون والعرج يمشون والبرص يطهرون والصم يسمعون والموتى يقومون والمساكين يمشرون (لوقا 7: 22).

تقوم قصص المعجزات في إنجيل متى بوظيفتها كشروحات للملكوت. كما هو واضح، لا ينفصل دور يسوع كمجترح للمعجزات وكمعلم للأمثولة عن شخصية يسوع كني، يعلن عن الملكوت. تفيد فصول حياة يسوع أمثولات للملكوت، في حين تتطور شخصية يسوع كشخصية متماسكة خطابياً مشتركة بين كل الأناجيل الثلاثة. إذا كانت هذه الملاحظة صحيحة، ينهار الأساس ليسوع التاريخي لشفائيسر، كما ينهار التفريق الفقهي بين (مسيح الإيمان) و(يسوع التاريخ). إن شخصية الأناجيل واحدة ومتماسكة.

يلي قائمة متى بآيات الملكوت مشهد ثالث يختم ثلاثيته الموجزة. إن يسوع، إذ يتوج قصة أليشاع [وهو] يطعم رجاله المئة بعشرين رغيفاً ويتبقى لديه شيء من الفضالة، يحول شفقتة نحو الحشد. فسبعة أرغفة وقليل من السمك تكفي بالكاد لإطعام أربعمئة، ومع ذلك يتبقى سبع سلال من «فئات الخبز» (متى 15: 32-39؛ مرقس 8: 1-10؛ انظر الملوك الثاني 4: 42-44). تتكشف الجذور الكتابية للقصة في سطرها الافتتاحي. إذ يقف الحشد في صحراء أليشاع، في حين يكون الرسول غير راغب في إبعادهم جائعين لئلا يوهنوا في مسيرتهم. مثلما تردد موعظة يسوع على الجبل صدى موسى على جبل سيناء (متى 5: 1-7: 27)، فإن قصة إطعام أربعمئة تؤطر «على الجبل»، كما أنها تردد إطعام الملائكة إيليا في حوريب، في حين يسأل التلاميذ يسوع



أين يوجد الخبز في الصحراء؟، وهو المكان الذي وضعت فيه قصص الإطعام الإعجازي منذ حكايات القفر. إنَّ لقصة إطعام الأربعمئة شكلاً مختلفاً قريباً منها في حكاية أخرى من حكايات العهد الجديد، تُقدم في كل الأناجيل المعترف بها الأربعة. يطعم يسوع أربعمئة بخمسة أرغفة وسمكتين (متى 14: 13-21؛ مرقس 6: 30-44؛ لوقا 9: 10-17؛ يوحنا 6: 1-13). كما في قصة إطعام الأربعمئة في الصحراء، تُوَطر قصة الخمسمئة في «مكان خاو». تنتقل نسخة متى من القصة ببساطة وبشكل مباشر إلى الموتيف الختامي، تحمل فيه اثنتا عشرة سلة من الخبز الثقيل الرمزي لإسرايل الجديد، الذي تغذيه الأسفار الخمسة للتوراة وتراثا أورشليم والسامرة<sup>16</sup>. أما الأناجيل الأخرى، مع أنها تستعمل خطابة تفسيرية على نحو مشابه، فتتضمن عناصر داعمة أخرى في طبعاتها. فلوقا، الذي يربط القصة بإرسال الإثني عشر لنشر الملكوت إلى الجيل الجديد (لوقا 9: 1-6)، يستعمل قصة إطعام يسوع لشرح الملكوت (لوقا 9: 11). تعيد حكاية مرقس الأكثر توسعاً استعمال موتيف المكان الخالي لكي يكون يسوع وتلاميذه وحدهم في الصحراء (مرقس 6: 30-32). يتم اختلاق البعد لكي ينظروا بعين العطف على الحشد، الذي يتبع يسوع. يقوم الحشد بوظيفته بوصفه إسرايل القديم «خراف لا راعي لها» (مرقس 6: 34). يشير مرقس إلى خاتمة قصة القفر من الخماسية، عندما أخبر يهوه موسى أنه يجب أن يبقى ويموت في القفر (العدد 27: 12-23) وطلب موسى ألا يترك الناس وحدهم، مثل «خراف بلا راعي». كما في قصة خلافة إيليا-أليشاع، أعطي يشوع بعضاً من روح موسى لكي يكون بمقدوره أن يتلبس دوره ويمارس دور الراعي الصالح للزمور (23)، الذي يقود إسرايل إلى الأرض الموعودة. تمارس شخصية يسوع في إنجيل مرقس أيضاً دور يشوع في الفصل التالي من إنجيل مرقس. إنه يعطف على الحشد، يعلمهم ويطعمهم، مع أن التلاميذ اللامتعاطفين قد طردوهم (مرقس 6: 34-36).

إنّ لاستعمال متى المشهد نفسه من سفر العدد وظيفة مختلفة تماماً في تطور شخصيات يسوع وتلاميذه. فهو يُستعمل لإغلاق سلسلة من قصص المعجزات، مشابهة للقصة الثلاثية للإصحاح (15). مثل موسى، يعطف يسوع على الحشد ويقارن الشعب بـ«الخراف بلا راعٍ» (متى 9: 36). يقوم المشهد بوظيفته كمقدمة لإرسال التلاميذ. يُشبه الحشد الكبير بحصاد، الذي يُعطى من أجله دور السيد، في حين أنّ التلاميذ هم عمال في الحقل. كما في التعليق على أمثلة إطعام الأربعمئة في الإصحاح (15)، يعتمد متى على جيل إشعيا الذي يطلب آيات قبل الإيمان بالملكوت لكنه لا يفهم أنّ الآيات قد جرى تقديمها.

يمنح الفريسيون والصدوقون دور الجيل الضائع لسفر متى (انظر متى 16: 1-12)، في حين يعتقد التلاميذ أن قصص المعجزات كانت في الحقيقة حول الخبز ويخلط ذاك الخبز بخمير الفريسيين والصدوقين يشرح متى لقرائه أنهم «فهموا أنه لم يقل أن يتحرزوا من خمير الخبز بل من تعليم الفريسيين والصدوقين» (متى 16: 12). يحتفظ المشهد الموازي في إنجيل مرقس بدوره الخطابي كأمثلة، فالتلاميذ يُيقنون في الجهل ويتم التشديد على افتقارهم إلى الفهم. في حين يلعب الفريسيون دور هذا الجيل، الذي يطلب آية ويُرفض (مرقس 8: 11-13)، فإنّ التلاميذ يؤدون دوراً أصعب من دور الجهل. إنهم الصم والعميان، جيل يحتاج إلى الإشفاء. إنهم يجب أن ينفصلوا عن خميرة الفريسيين: «هل قلوبهم متقسية؟». مع أنّ تلاميذ مرقس لا يصلون إلى مستوى تلاميذ متى في الفهم، فإنه يضع أساساً آمناً لاهتدائهم [تحولهم إلى الدين الجديد] بالسؤال، ألا تذكرون؟. عندما كسرت الأربعة الخمسة للخمسة آلاف وعندما كسرت الأربعة السبعة للأربعة آلاف (مرقس 8: 14-21)؟. ولكي يكون متأكداً من أنّ قراءه ليسوا بكثافة التلاميذ الذين يتماهون بهم، يضيف مرقس أمثلة لكي يصير قارئه إلى أن تُروى قصته.

يأخذ يسوع يد رجل أعمى ويقوده خارج القرية لكي يُشفى. يسأل، «هل تبصر شيئاً؟»، فيرد الأعمى «أبصر الناس كأشجار يمشون». مرة أخرى، يشفيه . . و«أبصر كل إنسان جليلاً» (مرقس 8: 22-26).

إنَّ أحد جوانب قصص الإطعام يبدو للوهلة الأولى أنه يصطدم بموتيف المكان الخالي وموتيف الصحراء الهامين للغاية في تراثي إيليا وموسى. عندما تكون القصة جاهزة لكي يُطعم الحشد، يأمر يسوع التلاميذ أن يجلسوا الناس على العشب الأخضر (مرقس 6: 39؛ متى 14: 19؛ يوحنا 6: 10 فيه «عشب كثير في المكان»). إن موتيف العشب الأخضر في الصحراء، مثل تشبيه مرقس للحشد ب«الخراف بلا راعٍ» (مرقس 6: 34)، مأخوذ من قصة خلافة يشوع من الإصحاح (27) من سفر التثنية. إنه يدخل سرديات الأناجيل بسبب الترابطات مع المزمورين (78 و 23)، اللذين يُستعملان أساساً لأجل حكايتنا. السؤال المركزي في المزمور (78)، هل يمكن ليهوه أن يفرش مائدة في القفر؟، يردد صدى مقطع ذي صلة من المزمور (23). لا يشعر داود بالخوف في وادي الموت بصحرائه لأن يهوه قد فرش مائدة له على مرأى من أعدائه (المزامير 23: 4-5). يهوه هو الراعي، الذي يقود داود خروفه إلى العشب الأخضر (المزامير 23: 2). يعرض نص آخر (حزقيال 34: 17-31) تصويراً أكثر كونية ليهوه بوصفه قاضي العالم وللبنية بوصفها الغنم الذي يرعاه خادماً يهوه، داود، الذي يطعمهم. في حضرة يهوه، هم أغنام عشبته الأخضر. إنَّ نشيد حزقيال، الذي يملأ الفراغ في أمثولات الراعي للمزمورين (23 و 78)، يقدم داود بوصفه الراعي الذي يربي قطع يهوه مثلما أن آدم هو بستاني يهوه في قصة سفر التكوين (2). إنه الأمير الذي يجلب لغنمه ميثاق سلام جديد. إنه، إذ يبقى مع مجاز الغنم، يطرد الوحوش البرية الضارية التي تغير على قطع الراعي. في حين ينتقل تشبيه حزقيال بشكل متقلقل بين عالم السياسة ومرعى الغنم، تقدم صورته الرعوية لسلام

الملكوت أيضاً مطراً مثالياً في موسمهِ الصحيح، أشجاراً تحمل ثماراً في الموعد الصحيح وانعتاقاً دائماً من نير العبودية. إن موتيف العشب الأخضر في الزمور 72 (الزمير 72: 6) يجمع ما بين تشبيه موسى بالقطيع من دون راعٍ مع الشخصية المسيحانية لخدام يهوه بوصفه ملكاً وراعياً. إنه يطعم شعب يهوه ليجعلهم شعبه. إن عدالة هذا الملك الراعي تحرص على وتحقيق الافتداء لأربعة: الأذلاء والضعيعين والفقراء والمحتاجين واليائسين. عدالته مطر خصيب، يهطل على عشب محصود حديثاً. حكمه هو حكم أيوب، راعي الصحراء الشرقية والملك الفيلسوف، الذي هطلت كلمات مشورته ذات مرة مثل قطرات المطر على شعبه. فاليائسون والضعفاء، الأرملة والأيتام، العميان والعرجان، والفقراء والغرباء كلهم وضعوا أملهم فيه مثلما يتأمل العشب بالمطر (أيوب 29: 7-25). هذه هي الأصداء المحيطة بشخصية الراعي التي يستحضرها مرقس للغنم الضائع لقصته.

ينتج كل تنويع على قصة إطعام أليشاع أمثولات تعتمد اعتماداً مباشراً الخطاب المعتمدة منذ زمن طويل لبناء الأسطورة. ثمة ثلاثة نصوص، واحد من سفر الزمير، واثنان من الخماسية، مفيدة خصيصاً في فهم تطور مثل هذه الأمثولات القصصية. يفتح الزمور (78) الطويل، العاكس تاريخياً بسؤال ثيمي في سياق تفسيري ويختتم بتنويع على دور يشوع بوصفه راعياً. يبدأ النشيد كخطاب موجه تربوياً، يعكس قصص قفر إسرائيل. إنه يتكلم بالجهاز والأحجية. يجب على جيل المستقبل أن يتعلم الفهم، أن يتجنب أن يصبح عنيداً متمرداً مثل الجيل الضائع للقفرة. ينبغي ألا يكون الناس مثل آبائهم بل أن يضعوا أملهم في الرب. إن تمرد وشك الجيل الضائع يلخصان من خلال الأسئلة: «هل يقدر الرب أن يرتب مائدة في البرية. هل يقدر أيضاً أن يعطي خبزاً أو يهيئ لحمًا لشعبه؟» (الزمير 78: 19-20)؟ مع صدى مزدوج قوي لإيليا وموسى، يفسر المن في إحدى القصص بأنه «خبز

الملائكة وزاد وفير». وفي [قصة] أخرى (المزامير 78: 25؛ انظر المزمور 105: 40؛ الملوك الأول 19: 6-8). في قصة القفر، يسرد إطفام إسرائيل كمقابل للبركة والعقاب. فقد تاب الناس وتذكروا أن الرب هو مخلصهم. ومع ذلك، عندما شبعوا، تمردوا.

تعرض الخماسية طبعتين متوازيتين من الإطفام في القفر. تفتتح حكاية يهوه في سفر الخروج الذي يعيل شعبه على فكرة التمرد. إذ يشكو الناس، الجائعون إلى القدور الممتلئة باللحم التي كانوا يتناولونها في ما مضى في مصر (الخروج 16: 2-36). إن يهوه، الغاضب من جحودهم، يعطيهم اللحم ليأكلوه مساءً والخبز ليأكلوه صباحاً. هذه الطبعة من القصة تصور السلوى، التي تمرّ فوق معسكر الإسرائيليين كل ليلة والمن («ما هذا؟») الذي يُقدم كل صباح. إنها تركّز على أمثلة خلقية، تدعم استراحة يوم السبت. هكذا، تزوّد الإسرائيليون بالطعام لمدة أربعين عاماً إلى أن دخلوا الأرض الموعودة. تشير قصة السلوى الموازية (العدد 11: 4-34) إلى تنويع لقصة المن المفقودة الآن بالنسبة لنا لكي تبني أمثلة هزلية حول النهم والجزاء. فالمن، بسبب كل أصوله الملائكية، مضجر. إذ يتوق الناس إلى نوعية وتشكيلة المطبخ المصري الأشهر: السمك والخيار، البطيخ، الكراث، البصل والثوم. لا شهية لهم للمن. إن يهوه، الذي يمثل دائماً دور الأب المجهد في قصص القفر ويحاول أن يشبع طفلاً لا يشبع، يفقد أعصابه. يردد موسى صدى شكواهم بالنيابة عنه. إن وظيفته كجليس أطفال هي كبيرة عليه. فالرب هو الذي أنجب شعبه، لكن موسى عليه أن يربّيهم: «كما يحمل المربي الرضيع». من أين لي لحم حتى أعطي جميع هذا الشعب؟». كما أن القصة تردد صدى موسى المرهق والشيوخ السبعين الذين يحكمون على الناس في سيناء (الخروج 18)، فإن يهوه يأمر موسى بأن يختار سبعين لكي يقتسموا روحه. إن موسى سيجعل شيوخ إسرائيل يساعدونه وسيقوم يهوه بدوره بتأمين



اللحم لإطعام الشعب، ليس لمدة يوم أو يومين بل لمدة شهر كامل، حتى «يخرج من مناخيركم». بمنطق ولغة الجزاء الكتابي فإنهم سيرفضونه لأنهم رفضوا يهوه (العدد 11: 19-20)!

إن إعادة السرد الاستطردائية للقصص من خلال التكرار والتنقيح هي جلية: قصة حلقة لا تنتهي للملكوت الوشيك من الحكم الإلهي لكل جيل جديد. يكرر عبور روح موسى إلى الشعب، الممثل بشيوخه السبعين، في التراث بأشكال عديدة، فتكرارات العهد الجديد لهذا الموتيف الخصب تشمل ارتكاض يوحنا، الذي يتقافز في رحم أمه (لوقا 1: 41) والسحب المفتحة في المشهد على نهر الأردن، مع هبوط الروح على الخليفة المختار ليوحنا (مرقس 1: 10) وبالسنة النار، التي تجلب النار إلى جيل جديد من الشهود (أعمال 1: 8، 2: 1-4). في كل هذه المشاهد، يكون انتشار الروح أساسياً لفهم التراث للتقوى. من الناحية الجوهرية، إن خط القصة غير محدود، يمتد إلى مشهد التلاميذ، بنشوة كل لغات العالم (أعمال 2: 1-13). إنهم، إذ يكادون يسكرون بالخمر الجديد للمهرجان، يمثلون بروح التقوى لتفيض على كل الأمم. إنها حياة تغزو دنيا الأموات، عندما يدخل يسوع ملكوته سيداً ومسيحاً (أعمال 2: 5-36. انظر صموئيل الثاني 23: 2؛ يوثيل 3: 1-5؛ المزامير 16: 8-11؛ 110: 1). هذا المشهد القياسي يختم باليهود الأتقياء يسألون بطرس «ماذا سنفعل؟»، فيجيبهم بتفسير لدور يسوع بوصفه إيليا جيله: «توبوا وليتعبد كل واحد منكم على اسم يسوع المسيح لغفران الخطايا فتقبلوا عطية الروح القدس» (أعمال 2: 38). هذا التفسير يرد على أمنية موسى بأن يكونوا جميعاً أنبياء. كشرح وتكرار للتراث الأسبق تؤكد الأناجيل ضخامة الحشد وافتقار التلاميذ إلى الفهم لكي يتم إطعام الكثيرين.

تركز الأناجيل على شخصية يسوع. إنه مثل موسى سفر العدد ومثل داود، راعي المزمور (78). بمقدورهما أن يفرشا مائدة في القفر وأن يقدموا اللحم

والخبز لأجاليهما من بني إسرائيل. تردد شفقة يسوع صدى شفقة يهوه على شعبه. فأسماكه وخبزه تردد صدى اللحم والبن في قصة القفر، تماماً عندما تنظم الحشود في سرايا كجيش الخلاص في محاكاة لمعسكر إسرائيل في سفر العدد بوصفهم جيش يهوه. يتقاسم التراث الواحد، المترابط، عالماً فكرياً مشتركاً. هذه التراثات المكررة تمثل معاً رسالة وهدفاً مشتركين.

عندما تفسح قصة يوحنا المعمدان الطريق لقصة خلفه، يسوع، فإن دور تلاميذ يسوع يستحوذ على مركز المسرح. إذ يرسلهم يسوع لـ «يبشروا بملكوت الرب وليشفوا المرضى» (لوقا 9: 2). إن السؤال حول من يكون يسوع؟ هو كل ما يقال، موقظاً حتى اهتمام الملك. «هل هو يوحنا، قد قام من الأموات» (لوقا 9: 7)؟ هل هو إيليا أم نبي آخر من الأنبياء (أم إرميا: متى 6: 14)؟. يلح الحشد، مطالباً بأن يُشفى. يشفيهم يسوع ويتحدث عن الملكوت (لوقا 9: 11-12). الإلحاح ذو أهمية. إنه يسبب توقف الحبكة لفترة قصيرة عندما يحتاج الحشد، وقد كبر الآن إلى خمسة آلاف، لإطعامه في القفر (لوقا 9: 12-17). حالما يتم إطعامهم، يعيد المؤلف قصته إلى خط الحبكة ويأخذ يسوع إلى مكان مهجور آخر، حيث يركز التلاميذ مرة أخرى على السؤال المركزي لقصة الدغلة المشتعلة بين موسى والرب: «من أنا؟» من أنت؟ (الخروج 3: 13-18، 6: 2-9)<sup>171</sup>. لقد عرف السؤال يهوه بأنه «الرب معكم» (الخروج 3: 12)، [وهو] تنويع يكرره إشعيا كاسم طفل، (عمانوئيل)، حيث يمكن أن يقوم بوظيفته كآية على حضور يهوه في المحاكمة (إشعيا 7: 14). في قصة يسوع، يعاد استعمال أي إشعيا كاسم الرب لأجل يسوع كآية على الحضور الإلهي في البركة (متى: 1: 23). في ترديد العهد الجديد لمسألة الهوية، يخلق التوكيد من خلال التكرار: من يقول الحشد أني؟، يوحنا؟، إيليا؟، أحد الأنبياء؟، مثبتاً قصته بقول مكرر مرتين، كل واحد يردد سؤال تلاميذ يوحنا، يحول المؤلف سؤال قصته إلى

جمهوره وتفسير حكايته: «من تقولون أنني؟» يسأل يسوع تلاميذه (لوقا 9: 20) وبطرس، الذي يبطل كل كلام العالم، يجيب بقوله: «مسيح الرب». إن يسوع، الذي يحظر على التلاميذ مناقشة القضية، يخبرهم أن ابن الإنسان هذا يجب أن يعاني، وأن ينبذ ويُقتل، أي، مثل يونان، يمكن أن يقوم من الأموات في اليوم الثالث (لوقا 9: 22)، محددًا بشكل واضح كلفة أن يكون تلميذًا له. في عودة القصة إلى ثيمتها المركزية، تُقدم أربع حكم كخطاب حول المنطق الجزائي لإنقاذ أو خسارة المرء حياته:

فإن من أراد أن يخلص نفسه يهلكها. ومن يهلك نفسه من أجلي فهذا يخلصها. لأنه ماذا ينتفع الإنسان لو ربح العالم كله وأهلك نفسه أو خسرها. لأن من استحي بي وبكلامي فهذا يستحي ابن الإنسان متى جاء بمجده ومجد الأب والملائكة القديسين. حقًا أقول لكم إن من القيام هنا قوماً لا يذوقون الموت حتى يروا ملكوت الرب (لوقا 9: 24-27).

إن كون يسوع يتكلم إلى أولئك الذين بين جمهوره، الذين «لا يذوقون الموت حتى يروا ملكوت الرب» (متى 16: 28؛ لوقا 9: 27؛ مرقس 9: 1) يبعد مركز اهتمام الحكاية عن شخصية يسوع. فتقدم مشهد التحول [التقمص] يتبع قالب قصة التجلي الإلهي في سفر الخروج. كما انتظر موسى ستة أيام على جبل سيناء قبل أن يكشف مجد يهوه نفسه بوصفه نارًا ملتهمة في مرأى كل الشعب، كذلك يوصف جمهور يسوع بأنه ينتظر ستة أيام لملكوت («الأيام الثمانية لمهرجان السبت» في لوقا 9: 28؛ انظر الخروج 24: 16)، إلى أن تتحول هيئة يسوع. يكون يسوع على الجبل مع بطرس ويعقوب ويوحنا (متى 17: 1)، في محاكاة لموسى، الذي صعد الجبل مع هارون وناداب وأيهو (الخروج 24: 1).

هذا الارتباط الإبداعي الشديد للأحداث في قصص يسوع مع أحداث مشابهة في قصص إيليا وموسى ليس مجرد ارتباط ضمني. فالربط واعٍ وصريح

وذو دلالة. عندما يدخل يسوع في مناقشة انتشائية مع إيليا وموسى، يكون على جبل، بثياب بيضاء ووجه يشع مثل الشمس. وجهه مثل وجه موسى (متى 17: 2؛ انظر الخروج 34: 30) ويشبه كثيراً وجه الرجل في رؤية دانيال (دانيال 10: 5-6) أو ذو وجه مثل «رجل» أو مثل ثياب و«مجد» الملائكة في سفر الرؤيا (الرؤيا 1: 12-16، 15: 6). في قصة الأناجيل، يعكس اقتراح بطرس أن يبنوا ثلاث مظل (لوقا 9: 22-36) ثلاثة تراثات: موسى السامريين، إيليا اليهود ويسوع نفسه، ويبدو للوهلة الأولى مسيحياً بشكل صارخ، وحتى حلولياً [إطاحياً]. ومع ذلك يرفض المؤلف هذه التنافسية غير البارعة جداً إنما الحماسية باقتباس. إنه يقارن يسوع، كما في التجلي الإلهي عند نهر الأردن (لوقا 3: 22) بإسرائيل العبد المتألم لإشعيا (انظر لوقا 9: 35: صوت من السحابة قائلاً: هذا هو بني المختار [أو الحبيب]، وإشعيا 42: 1: هو ذا عبدي الذي أعضده مختاري الذي سرت به نفسي). إن لوقا، إذ يرفض اقتراح بطرس، يعطي بدلاً من ذلك يسوع دور المنفذ شريعة موسى حوريب الذي أسنده ملاخي إلى إيليا، أي: مصالحة الأب السامري مع ابنه اليهودي؛ موحّداً إسرائيل بالتغلب على انقسامات موسى السامرة وإيليا أورشليم: الجيلين الأكبر والأصغر، جيل الشيوخ والفتيان<sup>18</sup>.

يشرح التراث الأكبر تشديد لوقا على المجد المنقول من موسى وإيليا إلى يسوع ومنه إلى التلاميذ. لقد أقام يسوع ابنه يائرس من بين الأموات، ما سمح للحكاية بأن تلتفت إلى ثيمة موت يسوع نفسه بوصفه حدثاً قيامياً. رغم أن عرضي مرقس ومتى للتجلي الإلهي متماثلين تقريباً، إذ يختلفان أساساً في تقديمهما لبطرس، فإن لوقا يستكمل المشهد بثيمة انتصار الحياة على الموت. إن الخطاب حول التلمذ [المريديّة] يدعم الوظيفة الإيضاحية لحكايته. فالتقمص [تحول الهيئة] يأتي في أثناء الصلاة (لوقا 9: 28-36). إذ تمّ تبديل وجه يسوع وأصبحت ثيابه ذات لون أبيض ساطع.

موسى وإيليا يتكلمان معه. في حين أن مرقس ومتى لا يذكران شيئاً من صلاة يسوع ولا مما يناقشه موسى وإيليا ويسوع، يربط لوقا المشهد بحكايته الأكبر بإخبار جمهوره أنهم كانوا يتكلمون عن «خروجه» الذي «كان عتيدياً أن يكلمه في أورشليم» (لوقا 9: 31) يردد تعليق لوقا الكتابي الضمني أقوال موسى، عندما يلعب بالظلال الدلالية للستر الذي يُكشف، وعن غير العارف، ومع ذلك فهو شاهد. يردد تحول وجه يسوع صدى المشهد في سفر الخروج الذي يعقد فيه موسى سجلاً مع يهوه في القفر لأنه يريد أن «يعرف الرب ويجد نعمة في نظره» (الخروج 33: 13). هذا السجل يتطور مباشرة إلى خطاب حول «وجه الرب» (الخروج 33: 12-34، 35). إن حضور يهوه في إسرعيل هو علامة نعمته. إنه يسم اختلافهم عن كل الشعوب الأخرى في العالم. عندما يسأل موسى يهوه، في مشهد يُحال إلى مشهد قبله، أن يظهر له مجده (الخروج 33: 18)، يجد يهوه الطلب مستحيلاً:

فقال أجيّز كل جودتي قدامك. وأنادي باسم يهوه قدامك. وأتراف على من أتراف وأرحم من أرحم. وقال لا تقدر أن ترى وجهي. لأنّ الإنسان لا يراي ويعيش (الخروج 33: 19-20).

تختم المجادلة بتسوية. موسى سيختبئ في شق في الصخرة حينما يمرّ مجد يهوه. يهوه سيحميه من الانكشاف بيده، بهذه الطريقة، التي تلائم القدرة البشرية على معرفة الماضي وليس المستقبل. لا يرى موسى سوى قفا يهوه ويخسر ساجداً (الخروج 34: 5-8). من هذه التجربة، يتوصل موسى إلى استنتاج مذهل ذي أهمية في فهم إعادة استعمال لوقا هذه المجازات:

وقال إن وجدت نعمة في عينيك أيها السيد فليسر السيد في وسطنا. فإنه شعب صلب الرقبة. وأغفر إثمنا وخطيتنا واتخذنا ميراثاً لك (الخروج 34: 9).



هذا هو الأساس لدور إيليا في مصالحة أجيال المستقبل (ملاخي 3: 22-24). في محاكاة لهذا التجلي الإلهي لموسى، يستعمل لوقا تقنيات التريديد من التجلي الإلهي لإيليا في حوريب (الملوك الأول 19). فالمسرحية المتواصلة، التي تطور سلاسل من التراث، بالكاد تُستنفد بالأمثلة المعطاة هنا. إن قصة الميثاق (الخروج 34)، عندما تجعل الميثاق علنيًا، تردد الوصايا العشر لسفر الخروج (20) وسفر التثنية (5) وتعرض طبيعتها الخاصة من «الكلمات العشر» المكتوبة على ألواح من الحجر (الخروج 34: 10-28). عندما يهبط موسى عن الجبل والألواح في يديه، يكون هو الغافل. فقد شع وجه موسى لأنه تكلم مع الرب. إن الناس، مثل تلاميذ يسوع، يكونون خائفين. يتحدث موسى مع الناس ويعطيهم كلمات يهوه، عندما تدرك القصة خائمتها في وجه موسى محجوبًا لحمايتهم من إشعاعه [إشراقه] (الخروج 34: 29-35). في سياق خطاب عن موت يسوع القادم، يستعمل إنجيل لوقا قصة تحوّل الهيئة ليدخل مباشرةً إلى حكاية الصعود (أعمال 1: 8) في سلسلة انتقال المجد الإلهي عبر الأجيال: من موسى وإيليا إلى يسوع، ومنه إلى التلاميذ. يوسع هذا المجد بكلمات الروح القدس القاعدة الخرافية لأجل نقل كلمات يهوه إلى إسرئيل. كما في القصص الأخرى من سلسلة إيليا، فإن الشيمة الطاغية هي انتصار الحياة على الموت: الموتيف الأكثر تعريفًا لأسطورة الملكوت.

عندما تطور فكرة أوضح عن العالم الأدبي والفكري لنصوصنا، فإننا بحاجة لأن نناقش نظريتي الاستعارة والاتكال. إن سيرورة الإحالة [الإرجاع] الواعية غالبًا لتراث من قبل تراث آخر تحتاج إلى وصف مختلف. إذ لا ينبغي الكلام عن يسوع بوصفه موسى ثانيًا، ولا ينبغي أن يفهم يوحنا ويسوع ببساطة أكثر مما ينبغي بوصفهما إيليا المنبعث من الموت. فهذا يحول عنصرًا واضحًا من الحبكة إلى توقعات مجتمعة تنبع منه القصة. عندما يلعب يسوع أدوارًا مشتركة وقابلة للتبادل فيما بينها مع شخصيات أخرى لقصة وأنشودة

قديمتين، يجوز لنا أيضاً أن نفكر بالقصص ووظائفها على أنها قابلة للمقارنة. يجوز فهم سفر عزرا أو الأناجيل بوصفها توراة أعيدت كتابتها أو كتاباً أعيدت كتابته. فالشخصيات المتتابعة هم أبطال للثيمات المتتابعة في قصة متواصلة لا تنتهي. فقصة يسوع في إنجيل لوقا، مثل قصة أيوب أو موسى، تتكلم إلينا حول العدالة والإنسانية والحياة أكثر مما تخبرنا حول أيّ من الأبطال القابلين للتبادل فيما بينهم غالباً لهذا النمط من الحكاية. هذه القضية سوف تشغلنا في كل مراحل دراستنا. فالمساهمة الخاصة لتراث إيليا في بناء الأسطورة سوف، كما أمل، تتضح أكثر بإلقاء نظرة مقتضبة مرة أخرى إلى قصص الولادة في إنجيل متى، نظراً لأن ولادة بطل تعرف الثيمة المركزية لسرديتها.

### 1 / 2 / 7) عمانوئيل والمكوت

إنّ الأسماء الإيحائية التي تعرّف وظيفة شخصية القصة، شائعة في الحكاية الكتابية. هذه التقنية الخطابية الإنشائية تكون ضمنية عادةً وهي توجه تقدم الحكاية. فقبلئذ في قصة الجنة، على سبيل المثال، تعبر الشخصيتان الممثلتان لإسمي آدم وحواء (الإنسانية، والأم) عن دورهما في قصتهما، مثلما يعبر اسمي الابنين الأولين، قاين (المخلوق) وهايل (الندى، السلام، الذي يعكس الطبيعة الزائلة لحيواتنا). يمكن للإسم أيضاً أن يصف دوراً محدداً تؤديه شخصية أو، كما هو الحال مع اسمي إسحق (الضحك) أو إسماعيل (الرب يسمع)، أسماء يمكن استعمالها لوصف حدث ذي أهمية فائقة. إن اسم أبراهام [إبراهيم!] يعبر عن دوره كـ"أب لأمم كثيرة"، مثلما يعكس اسم إسرائيل ولع الأب المؤسس وقومه بالصراع مع إلههم. في سفر روث، تكشف أسماء الشخصيات المركزية، روث (الوفى) بُعار (القوة)، منظومة القيم التي تعمل فيها القصة. لهذه الأسماء الإيحائية وظيفة مشابهة في الأناجيل، وخصوصاً في قصص الولادة التي تفتح إنجيلي متى ولوقا.

يشرح الملاك ليوسف، في حلم، أن الطفلة مريم ستلد طفلاً يجب أن يُعطى الاسم الإيحائي يسوع (يسوع = المخلص). يشرح الملاك أنه «سيخلص شعبه من آثامه» (متى 1: 20-21). توضيحاً لدور إيليا للطفل، يستشهد متى بإشعيا لاسم إيحائي آخر. تصاغ قصته بناءً على فهمه النبوءة (إشعيا 7: 14) أن «عذراء ستجبل وستلد ابناً، سيكون اسمه عمانوئيل». يترجم متى ذلك لجمهوره، «الرب معنا»، ويعتمد بقوة على تراث سفر الخروج (متى 1: 22-23؛ الخروج 3: 12). مع أن الطفل يدعى يسوع، فإن الاسم الإيحائي يفعل فعله، مع ذلك. فالتعبير عن الحضور الإلهي على الأرض من خلال ما يدعوهُ متى ملكوت السماء هو الدور الأول لشخصيته.

يستشهد متى بمجاز الطفل عمانوئيل (الرب معنا) في سفر إشعيا. ففي إشعيا، يُوجد المجاز في نقد مفعم بالسخرية للملك آحاز ملك يهوذا، الذي يهدده أعداؤه، ملوك إسرائيل ودمشق، وأورشليم (إشعيا 7: 1-3؛ الملوك الثاني 16: 1-20). يرسل يهوذا إشعيا إلى آحاز ليطمئن الملك إلى أنهم لن ينجحوا<sup>19</sup>. يُرسل ابنه معه، الذي يحمل اسمه الإيحائي <شيار ياشوب> (الباقون سيعودون)، كآية على مستقبل إسرائيل. يصبح هذا لازمة متكررة مهيمنة في سفر إشعيا، يشير إلى عودة كل من السامرة وأورشليم من السبي. لا ينبغي عليه أن يخاف ملك السامرة، لأنه في خلال خمسة وستين عاماً، «سينكسر أفرام حتى لا يكون شعباً» (إشعيا 7: 7-9).

الآية الثانية تعطي آحاز، عندما تستخدم شخصية طفل آخر لتوسيع رسالة ابن إشعيا، شيار ياشوب.

ولكن يعطيكم السيد نفسه آية. ها العذراء تجبل وتلد ابناً وتدعو اسمع عمانوئيل. زبداً وعسلاً يأكل متى عرف أن يرفض الشر ويختار الخير. لأنه قبل أن يعرف الصبي أن يرفض الشر ويختار الخير تُخلَى الأرض التي أنت خاشٍ من ملكيها (إشعيا 7: 14-16).

الطفل عمانوئيل ليس النبوءة بل الآية، التي تؤكد التنبؤ بدمار السامرة ودمشق. إن ولادة طفل ثالث لإكمال النبوءة تضاعف آية الطفل الثاني، إبراز عمانوئيل النبوي للحضور الإلهي في الملك الآشوري الذي سيأتي ليحول الأرض إلى صحراء. نام إشعيا مع النبية التي، مثل المرأة الفتية، تصبح حاملاً وتلد طفلاً يسميه يهوه:

فقال لي يهوه ادعُ اسمه <مهير شلال حاش بز> [الغنيمة تسرع،  
الطريدة تستعجل]. لأنه قبل أن يعرف الصبي أن يدعو يا أبي ويا  
أمي تُحمل ثروة دمشق وغنيمة السامرة قدام ملك آشور  
(إشعيا 8: 3-4).

يشبه هجوم ملك آشور بطوفان كبير سيصل من نهر الفرات مكتسحاً كل شيء في الطريق إلى أورشليم، طوفان يبلغ العنق (إشعيا 8: 8). بصدى للمزمور (2)، يهزأ إشعيا من الأمم المهتاجة، التي تحيك المؤامرات ضد يهوه ومسيحه، «لأن الرب معنا» (إشعيا 8: 9-10؛ انظر المزامير 2: 1-6). يعطي يهوه إشعيا إرشاداً. بدلاً من الخوف من ملكي دمشق والسامرة، يكون إشعيا والأطفال (آيات وعجائب) من رب الجيوش. فالإله الحي هو الذي ينبغي عليهم أن يخافوه. إن الملك الآشوري هو عمانوئيل الذي يجلب العدل (إشعيا 8: 11-20) عندما تؤكد أنشودة إشعيا يوم الحساب ضد السامرة ودمشق، فإن موتيف الحضور الإلهي، المرهوب، يعكس ويُحول إلى أنشودة سلام عندما يصبح الطفل آية الوعد. «الشعب السالك في الظلمة أبصر نوراً عظيماً». يستمر عمانوئيل في تقديم الآيات على حضور الرب، لكن الآن على شكل بركة. يُعلن عن ولادة طفل آخر مع ذلك، ابن سيحكم بالحضور الإلهي على الأرض. سوف يسمى «عجيباً، مشيراً، إلهاً قديراً، أباً أبدياً وأمير السلام». إن ملكوت داود هذا لن تكون له نهاية، لكنه سيُدعم بالعدل والاستقامة (إشعيا 9: 1-6).

إنَّ التحوّل الطوباوي من الحرب إلى سلام مسيحاني أبدي، الذي تعرضه أناشيد إشعيا للأطفال، يحول يوم الحساب إلى يوم البركة. يمتلك تطوير إشعيا الشيمي لمثاله عن ملكوت السلام أرضية مشتركة مع الدور المثالي لمصالحة الأجيال، الذي يسنده ملاخي إلى إيليا القائد (ملاخي 3: 19-24). هذا التوازي مع ملاخي يُوحى به في أناشيد (ذاك اليوم)، يوم حساب يهوه. من جهة أولى: الدمار، لكن من جهة أخرى: الخلاص. إن الباقيين من إسرائيل، الذين نجوا من الآشوريين، لم يعودوا يحضرون ثقتهم لأولئك الذي دمروهم. هذه البقية ستعود إلى يهوه بالحق (إشعيا 10: 20-21). يعتمد سفر إشعيا على المجاز السائد لإسrael الطفل من جيل إشعيا، الذي يكبر ليرى بالعينين ويسمع بأذنين من الفهم (إشعيا 6: 9-10)، فيصبح الطفل عمانوئيل الذي يختار الخير ويرفض الشر (إشعيا 7: 16).

إنَّ مجاز إشعيا هام لفهم المعاني الضمنية لأحجية عمانوئيل، المحوّل الآن إلى متى. بالاستشهاد بإشعيا يستعمل متى الاقتباس، ليس فقط لأن «المرأة الصغيرة» (باليونانية: العذراء) تلائم مطالبة حبكتة بقصة ولادة بطل، ما يردد على نحو واضح صدى قصتي موسى وشمشون، بل أيضاً لأنَّ الإحالة تساعد في تعريف الدور الذي يلعبه يسوع في قصة متى. إنه سيتغلب على الصراع الكبير بين "الآباء" و"الأبناء"، تقسيم مملكة سليمان بانفصال مملكتي السامرة ويهوذا.

ليس معنى ذلك أن متى يخطئ قراءة إشعيا، معتقداً أنّه قد تنبأ بمخلص قادم، يماهيه يسوع. إنَّ الاسم الإيحائي عمانوئيل بالأحرى يدل على الدور الذي يُعطى ليسوع لكي يؤديه في قصة متى. إنَّ الدور الطوباوي لداود ومملكة سلامه هو الذي سيلعبه لأجل جيله، أي أنه سيكون عمانوئيل في قصة الإنجيل: شخصية «للإرشاد والشهادة». كما في حكاية إشعيا، يسم عمانوئيل الأحداث في حكاية متى بأحجية الحضور الإلهي. ففي سفر إشعيا،



كما في يوم الحساب يكون معنى (الرب معنا) ملتبساً على نحو ملحوظ. إنه يتناوب بين اليوم الكارثي للحساب، الذي يجلب الدمار ويوم البركة، عودة الباقيين. إنَّ كلاً من عمانوئيل وأطفال إشعيا هم «آيات وعجائب» من حضور يهوه، تستحضر يوم حسابه. إنَّ الذين يخافون الرب لا حاجة بهم لأن يخافوا الحساب (إشعيا 8: 12-13). إنَّ تحويل متى هذا الدور إلى قصته يشكل ثيمة مركزية لسرديته. فالطفل هو آية يوم الحساب، عندما يكون «الرب معنا» (متى 1: 23) للخير أو للشر، للدمار أو للخلاص. في حين أن تبشير يوحنا في القفر (متى 3: 1-3) سوف يدعو الناس إلى التوبة وغفران المصالحة، فإنَّ مضاعفة الأسماء الإيمانية في قصة ولادة يسوع تسمح لمتى بأن يفسر يسوع (المخلص) بأنه عمانوئيل البركة. إنه يشوع، محارب يهوه وراعي شعبه.

إنَّ السجالات الكاثوليكي-البروتستانتية القلبي حول التفريق بين استعمال متى الطبعة اليونانية من سفر إشعيا، التي استخدمت كلمة (عذراء/ Parthenos) لوصف والدة الطفل، بدلاً من كلمة (امرأة صغيرة) بالعبرانية الأقل دقة [هذا السجال] ليس مفيداً. فلا الوصف الخاص للأم الذي تكفله السردية ولا المترلة الإلهية للطفل هما نقطة خلاف في قصة متى. تفسر إسطورة ولادة بطل، مع موتيف الحمل الإعجازي، مجيء الملكوت الذي تعلن الولادة البطولية تدشينه. إنَّ وظيفة الحمل الإعجازي، الذي يقلب العقم [العقر] لأي سبب كان، تحدد التدخل الإلهي، سواء استعمل الموتيف الخاص للعذراء أو لا. هذا عنصر صغير من عناصر الخطابة. إنه يمنح الفرصة لإعكاس المصير والحظ، الذي يتحقق بسبب معاناة وتوق مجتمع بكامله. فالفتاة الصغيرة، أو العذراء، من دون قصة معاناة خاصة بها، لا تمتلك حكاية خاصة بها، مثلما تمتلك روث. إنها تمارس دوراً مسانداً. في الكتاب توصف الأمهات على نحو مختلف. فقد تكون الأم عذراء، سواء مجازية أم حقيقية،

كما مريم، مثل «ابنة أورشليم» أو «عذراء صهيون» أو «إسرايل» (متى 1: 18؛ لوقا 1: 27-28، إرميا 31: 21؛ المراثي 2: 13، عاموس 5: 2). يرمز إلى الإعجازي أيضاً في دور المرأة الكهلة، العاقر ويمكن أن يأخذ دورها أيضاً زوجان فاضلان مثل إليصابات وزكريا (لوقا 1: 18) أو، يظهران الضيافة الإلهية للغريب، كما يفعل أبراهام [إبراهيم!] وسارة أو المرأة الغنية وزوجها في قصة أليشاع (التكوين 18: 1، 11؛ 21: 2-6؛ الملوك الثاني 4: 8-17). يمكن أن تكون والدة الطفل أيضاً امرأة عاقر مثل راحيل وحنة أو تكون زوجة، تلتقي بملاك وحدها على انفراد كما تفعل زوجة منوح (التكوين 29: 15؛ انظر صموئيل الأول 1: 5-6؛ القضاة 13: 2). يمكن أن تكون مثل ليثة، متزوجة من رجل لا يحبها (التكوين 29: 31-32). في بعض القصص، يحمل دور الأم معاني إضافية خرافية، مثل حواء، أم كل الأحياء (التكوين 3: 20؛ 4: 1)<sup>20</sup>. يتم توريث الآلهة أو رسلهم بشكل نموذجي كآباء في حالات الحمل والولادة. هؤلاء الأطفال يرمزون إلى الحضور الإلهي في القصة.

تعيد قصة متى استعمال بضعة موتيفات أقدم منها، مثل الزوج الغافل في قصة شمشون (القضاة 13)، وعذراء الميثاق الجديد لإرميا (إرميا 31: 21) وعمانوئيل الطفل الذي يردد ابن إشعيا الخاص، شيتار ياشوب (البقية التائبة)، الذي يولد من جديد بوصفه إسرائيل الجديد بعد معاناته في السبي. بوضع رؤية إشعيا الطوباوية لإسرائيل الجديد كسياق له، يبدأ متى قصة الولادة وسط الشائعة والأحجية. إن مريم قد وجدها الروح القدس مع طفل قبل أن تلتقي وزوجها. يوسف لا يفهم ويزعم تطليقها. مع ذلك فإن عدم فهم يوسف يُحل سريعاً. خلافاً لجيل إشعيا، فإن يوسف، مثل التلاميذ، يفترض به أن يفهم في الأحلام، تقدمه أسرار الملكوت بدوره الحارس للطفل. هذا صدى مرهف لولادة شمشون المشابهة، الذي زار أمه وهي حبلى به، ملاك

يهوه، «عندما لم يكن زوجها، منوح، معها». يشفق مؤلف سفر القضاة قليلاً على الزوج أو زوجته في طبعته الهزلية من ولادة بطل. يتاح للجمهور أن يضحك على التوقعات الغافلة للزوج التقى وزوجته الأقل تقوى. يسمع الزوج من زوجته عن رجل قد جاء «بوجه ملاك الرب ومرعب جداً»، ليعطي زوجته ولداً. يصلي إلى يهوه أن يرسله مرة أخرى «ليعلمنا ما الذي سنفعله بالصبي الذي سيولد» (القضاة 13: 6). عندما يزور هذا الرجل أو الملاك مرة أخرى، يسأل الزوج مزيداً. وتكشف تعابير المملطة عن حضور إلهي مخفي عن جهله «عند مجيء كلامك، ماذا يكون حكم الصبي» (القضاة 13: 12)؟. إن السارد، وقد تلاعب بجهل منوح، يأسر الجمهور بالمفاجأة. فرداً على السؤال الثالث لمنوح، «ما اسمك؟» (القضاة 13: 18)، يعطي الملاك أحد الأسماء الإلهية لعمانوئيل الطفل في سفر إشعيا: «عجيب» (القضاة 13: 19 = إشعيا 9: 5) ويختفي في لهب المذبح. ينذر الطفل شمشون إلى الرب «من رحم أمه» يوجهه الروح القدس، نذيراً «من الولادة إلى يوم موته» (القضاة 13: 7). هذا الدور يشترك به أيضاً صموئيل في قصة ولادته (صموئيل الأول 2). في إنجيل متى، تحدد الشيعة مدينة الناصرة بوصفها موطن يسوع بعد نفيه في مصر: «وأتى وسكن في مدينة يقال لها ناصرة، لكي يتم ما قيل بالأنبياء إنه سيدعى ناصرياً» (متى 2: 23).

يبني متى دوماً على مثل هذه الأنماط والقيم الكتابية. فكونه قد حدد بيت لحم مكاناً لولادة داود وبالتالي مكاناً لولادة يسوع (متى 2: 1)، يجلبه إلى الناصرة، بطريقة شمشون وصموئيل بوصفه نذيراً، منذوراً إلى الرب. هذه الرحلة يتم تسليط الضوء عليها أيضاً في افتتاح أحد أناشيد عمانوئيل إشعيا الأخيرة: «يخرج قضيب من جذع يسى وينبت غصن من جذوره» (إشعيا 11: 1). إن متى لا يجمع نبوءات العهد القديم التي تلائم حياة يسوع؛ ولا يعثر على نصوص برهانية سهلة لإثبات الحقيقة التاريخية

لقصته. فقصته هي شرح لما يدور حوله نشيد إشعيا كما يفهمه: (قضاء جديد) يُنفذ بروح الحكمة والفهم والمعرفة. إنه يتغنى بملك مثالي يقضي بالعدل للمساكين ويحكم بالإنصاف للبائسين ويضرب الأشرار والمنافقين (إشعيا 11: 4-5 = أيوب 29: 12-17). يقدم مركز أنشودة جذر يسى رؤية إشعيا الطوباوية، إعكاس المصير، (شالوم [سلام]) النقوش الملكية الشرق أدنوية القديمة، المركزة على موتيف الملك بوصفه راعياً:

فيسكن الذئب مع الخروف ويربض النمر مع الجدي والعجل والشبل  
والمسمن معاً وصبي صغير يسوقها. والبقرة والدبة ترعيان. تربض  
أولادهما معاً والأسد كالبقر يأكل تبناً. ويلعب الرضيع على  
سرب الصل ويمد الفطيم يده على حجر الأفعوان (إشعيا 11: 6-8).

إن شخصية الشخص التاريخي الذي يعلن مجيء ملكوت الرب في جيله من الصعب أن تنجو من إدراك تورط المؤلف في خطاب تناصبي. فهناك شخصيتا يوحنا ويسوع اللتان تعكسان ليس الأحداث في حيات الأفراد بل شخصيات أخرى من التراث، مثل موسى وإيليا وأليشاع. هذا اليسوع ينقح حكايات أسفار الخروج وتشنيه الاشتراع والملوك الأول والثاني وملاخي، التي تقرأ كلها في ضوء سفر إشعيا. إن خطوط حيكات الأناجيل بالكاد تصف الأحداث أو المعتقدات أو حتى الفهم الذاتي لمؤلفيها. فهي وحدها لا تعطينا إمكانية الوصول المباشر إلى التاريخ. إن ذكر نبوءة عودة إيليا وتفسيرها تقنية أدبية يمكن أن تؤثر في توقعات قارئ مفترض. يمكن في نهاية المطاف حتى إن تؤثر في المجتمع الذي ينتمي إليه القارئ، لكنها لا تعكس بشكل واضح توقعات من يستشهد بها ويفسرهما. يمنح تراث إيليا الأناجيل قراءاًها إمكانية الوصول إلى العالم الفكري لليهودية ويبقى ضمن ذاك العالم. فالأدوار السردية التي يؤديها يوحنا ويسوع موجودة منذ زمن طويل في التراث الأدبي اليهودي. إن إنشاء الأناجيل لا يمكن اقتفاؤه على أساس الأدوار المسرحية

المختلفة التي يؤديها يوحنا أو يسوع. يمارس أبراهام [إبراهيم!] في قصصه بشكل مماثل دورًا جديدًا في كل قصة يدخلها. فاللأزمة المتكررة لأبراهام [إبراهيم!] الهائم فوق الأرض، والذي يبني المذبح تلو الآخر إنما تربط الأدوار العديدة لأبراهام [إبراهيم!] مع بعضها بعضًا بوصفها دورًا واحدًا<sup>211</sup>. إن دور يسوع كمجترح للمعجزات والقيمات المتصلة بقصص المعجزات تكاد تكون غير قابلة للتوفيق مع الأدوار والقيمات الأخرى. في الحقيقة، تعلن قصص التعاليم عن حكم [قضاء] متعال تشرحه قصص المعجزات. هذا الدور القيامي لقاضي الملكوت، الذي يبدل مصير الأمير والفقير كما مصير الأخيار والأشرار، هو مجاز، يدخل المتعالى إلى القصة. تقوم قصص المعجزات، خصوصًا تلك التي تعالج إنتاج الطعام وقدرة النبي على الحياة والموت، بوظيفتها الأولى كمشروعات لقدرة الرب الحي على إعكاس المصير البشري وتلاعب دور القاضي في إحلال البركة واللعنة. فيسوع، الشافي ومجترح المعجزات، ينبغي ألا يفصل عن القيمات القيامية بشكل أوضح مما يفصل يسوع المعلم. لا يوجد مؤلف من القرن الأول الميلادي ابتكر هذه الأدوار. ولا ابتدع الشخصيات التي تحملها في قصصه. إن من يرغب في فصل وتمييز مثل هذه الأدوار تاريخيًا يحتاج لأن يبدأ بزمان أقدم من الأناجيل بكثير. فاختلاق الأناجيل استغرق إعداده طويلاً. ليس هناك من مؤلف ذو جدارة، ولوقا هو راوي قصة موهوب بشكل استثنائي، قد كتب بعيدًا عن مجتمع أدبي وتراث مشترك.



## 1 / 3 / 1) الأبناء والملوك

### 1 / 3 / 1) إكسالمصير وأيات الملوك

بمقدم يسوع في شخصية الفلاح-الفيلسوف، يضع فهم كرّسان للملكوت الذي يعلن عنه يسوع كل الإنسانية تحت القضاء الإلهي. فبدلاً من الاحتلال الروماني، يكون الملكوت الذي بشر به يسوع هو حكم المضطهدين: الفقراء، الغرباء، وخصوصاً الأبناء<sup>1</sup>. إن كرّسان وحلقة يسوع المكتفين بمجرد الاقتناع بأن يسوع فكر وعلم ذلك إنما يتجاهلون معناه. ما الذي في الأبناء أو الفقراء أو الغرباء يجعلهم مثالين كآيات للملكوت؟ لماذا يكون من المستحيل تضمين الأغنياء في الملكوت؟. لماذا لا يمكن تضمين البالغين مع أولادهم؟. لماذا لا يكون اليهود جنباً إلى جنب مع الرومان والسامريين؟. لماذا لا يكون الأزواج مع الأرملة والأيتام؟. إن قراءة القصة على أنها تعكس ببساطة الصراعات التاريخية لفلسطين القرن الأول [ميلادي] وماذا قال يسوع في ذاك السياق، خصوصاً عندما نعرف القليل جداً عن هذه الصراعات، تغمض النصوص أكثر بكثير مما توضحها.

يقدم مرقس قصص معجزاته في سلاسل سردية قصيرة محكمة الوصل. تُقدم اثنان من هذه السلاسل بالتتابع بين مشهدين نمذجيين، يقدمان يسوع بسلطته على البحر وغناه بالبركة الإلهية. السلسلة الأولى توضع بين حكايتي تسكين العاصفة (مرقس 4: 35-41) وإطعام الخمسة آلاف (مرقس 6: 33-44). أما الثانية فتدور بين المشي على الماء (مرقس 6: 45-52) وإطعام الأربعة آلاف. (مرقس 8: 1-10).

إن دمج مشاهد المعجزات في سردية واحدة هو ضروري لفهم وظيفة هذه السلسلة المزدوجة. إنها تتخذ منطلقها في الإصحاح (4) في ختام مجموعة مماثلة من الأمثولات حول الملكوت (مرقس 4: 33). كانت هذه بحد ذاتها قد بدأت في مشهد وعظ فيه يسوع بالأمثولات، وهو جالس في قارب في البحر (مرقس 4: 1-2). فيما هو وحده مع الاثني عشر، الذين تكلم عن إرسالهم إلى الناس، يُسند إليهم دوراً كان أول من أدّاه هو إشعيا، الذي رأى ملكوت السماء (مرقس 4: 10)، مع يهوذا جالساً على عرشه. فيرتعب. لقد رأى الملك، رب الجيوش، ولا بد أن يموت؛ لأنه «إنسان نجس الشفتين، ساكن بين شعب نجس الشفتين». يقوم سرافيم بتطهير شفثيه بجمرة فتغتفر ذنوب إشعيا (إشعيا 6: 1، 5-7). بما أنه الآن رسول جدير، يرسله يهوذا:

فقال اذهب وقل لهذا الشعب اسمعوا سمعاً ولا تفهموا وأبصروا إبصاراً ولا تعرفوا. غلظ قلب هذا الشعب وثقل أذنيه واطمس عينيه لئلا يبصر بعينه ويسمع بأذنيه ويفهم بقلبه ويرجع فيشفى (إشعيا 6: 9-10).

في حين تمتد قصة إشعيا إلى ثيمات مشهورة كالنفي، والبقية الناجية والقرمة الميتة التي تصبح بذرة مقدسة، فإن تنقيح مرقس لإشعيا يسير في اتجاه مختلف وينسحب على الموتيفين المتناقضين للنجس والمقدس. إنه يتلاعب على نحو تهكمي بثيمة الفهم. مثل إشعيا، الذي رأى ملكه الإلهي، يمتلك التلاميذ

«أسرار ملكوت الرب». أما الذين هم من خارج فبالأمثال [الأمثولات]. إنهم جيل إشعيا بشفتيه النجستين. إنهم يرون ويسمعون لكن لا يسمح لهم أن يدركوا أو يفهموا «لئلا يتوبوا وتغفر خطاياهم». إن أمثلة وأحجية إشعيا هما ما يحتاج التلاميذ إلى فهمه (مرقس 4: 11-13).

يستمر النص مع أمثولات أخرى عن الملكوت: الزارع (مرقس 4: 14-20)، السراج (مرقس 4: 21-25)؛ البذرة المنثورة (مرقس 4: 26-29) وحبّة الخردل (مرقس 4: 30-32). كل شيء بالأمثولات، بالأحجيات «حسبما كانوا يستطيعون أن يسمعوا» (مرقس 4: 33). يعود مرقس إلى ثيمة التلاميذ الذين يتعلمون، التي تتناقض مع انعدام الفهم القاسي لدى الناس. «ومن دون مثل [أمثلة] لم يكن يكلمهم. وأما على انفراد فكان يفسر لتلاميذه كل شيء» (مرقس 4: 34). تبدأ السلسلة المزدوجة من المعجزات، مرددة آيات الملكوت وسلطانه على الخليقة: من السلطة على البحر إلى إطعام الآلاف ثم تتكرر مرة أخرى. تُوجّه ثيمة الملكوت بلطف باللازمة المتكررة المتسعة للفهم وعدم الفهم. لقد بدأت بمضايقة يسوع الاستفزازية لتلاميذه، الذين شرح لهم كل شيء: «ما بالكم خائفين هكذا. كيف لا إيمان لكم» (مرقس 4: 40). تختتم السلسلة المزدوجة الأولى بيسوع يمشي على الماء. إنه، إذ يدخل إلى قارب التلاميذ، يتحكم بالرياح (مرقس 6: 51). يقدم الصوت الساخر للمؤلف التلاميذ مع انعدام الفهم لديهم، الذي لعبه قبلئذ جيل إيليا وفرعون سفر الخروج: «وتعجبوا في أنفسهم جدًا. لأنهم لم يفهموا بالأرغفة إذ كانت قلوبهم غليظة» (مرقس 6: 52؛ انظر الخروج 6: 30-7، 13) تختتم السلسلة عندما يعود مرقس إلى ثيمة التلاميذ. ينضم يسوع إليهم في القارب مرة ثالثة. لا يتبقى سوى رغيّف واحد من الخبز.

الغرض من ترديد مرقس ليس جعل يسوع موسى جديدًا أو إشعيا جديدًا. فمرقس ليس مهتمًا بشخصية يسوع بقدر اهتمامه بالتلاميذ

وفهمهم. إنَّ افتقارهم إلى الفهم والإدراك يردد صدى قصة الكتاب عن الجهل الذي لا ينتهي في وجه التنوير، وهي ثيمة تستمر في قصة التقمص [تغير الهيئة] وما بعدها. على نحوٍ نادر وعابر فقط، كما في اعتراف بطرس أن يسوع هو المسيح (مرقس 8: 29)، يسمح مرقس للتلاميذ بأن يملصوا من دور المغفل هذا أثناء تعليمهم.

لا بد أن يتساءل المرء ما إذا كان التنوير ليس مقصوراً في الحقيقة على جيل قراء مرقس. هذه الدعوة الطاغية إلى فهم القصة كأمثولة، التي يؤيدها مجاز جيل إشعيا (إشعيا 6: 9-10) تتجاوز السجال النمط المقولب البسيط بين الحق والباطل، بين الحكماء والبسطاء. يعتمد مرقس على منظومة رموز راسخة جيداً لتعزيز سجال ضمن اليهودية يسعى إلى تعريف تقواها، وأخلاقياتها وقيمها تعريفًا نقدياً. لدى دراسة ثيمة الفهم أو عدم الفهم والأمثولات حول الملكوت، نحتاج إلى ملاحظة أن الذين يُمنحون العيون ليبصروا والآذان ليسمعوا هم نوع خاص من البشر. في العالم الحقيقي يمكن أن يكونوا منبوذين أو مهملين: الأبناء، الفقراء، المرضى والنجسين. إذا لم يكن بالإمكان تجاهلهم، فإنهم يقفون على هامش هموم التقوى: الأجانب، الغرباء، وحتى الأعداء. هذا مثير للاهتمام، ويجب أن نسأل لماذا ذلك كذلك؟.

في صميم سلسلة قصص المعجزات، يقدم مرقس خطاباً حول الصحة. إنه يراوح من الرد على شكوى حول أيدي التلاميذ المتسخة إلى جدال حول الفرق بين النجاسة الطقسية والأخلاقية. مثلما يحرض سفر أيوب براءة أيوب ضد كاريكاتور التقوى الذي يطلقه أصدقاؤه الثلاثة، تحرض مناقشة مرقس كاريكاتور (تقليد الشيوخ) ضد مطالبة الكتاب بـ «أكرم أباك وأهلك» (مرقس 7: 1-23). في خطاب مرقس عن الطهارة، تقوم قصص الشفاء بوظيفتها كآيات للملكوت إذ يتم تضمين أربعة ارتباطات متحولة لكنها

متفاعلة. فيُقدم الانقسام بين طاهر أو نجس. إن افتقار كل إسرائيل إلى الطهارة يمنعه من أن يصبح الشعب المقدس الذي يطالب به ميثاق موسى. يجب على المرء أن يفصل المقدس عن غير المقدس، أو، بشكل مرادف، الطاهر عن النجس (اللاويين 10: 10؛ المزامير 89: 5-6؛ إسدراس 8: 70). الهدف هو أن يصبح الشعب المقدس مخلصاً للتقليد (التثنية 26: 19، إشعيا 62: 2)، كل البشرية يمكن أن تعود إلى دورها بوصفها صورة الرب، المباركة والمقدسة منذ الخلق (التكوين 1: 28؛ انظر 2: 3). هذه العودة الطوباوية والإعكاس التقني هما ما يميز الطهارة والقداسة بوصفهما آيتين للملكوت. فإطاعة الشريعة تصبح في النهاية ممكنة (يشوع 24: 19). تشكل قصص الإشفاء في إنجيل مرقس قصص معجزات يسوع كأمثولة<sup>12</sup> وتعتمد على ثيمة تطهير وتطهر إسرائيل. جوهر التفريق بين الطاهر والنجس متجذر في التحريم [التابو]. ذي الأساس اللاهوتي لخلط المقدس بالمدنس؛ الأحياء بالأموات؛ كل ما هو إلهي أو متعال بالفاني والزائل. يشمل المجاز في التراث الكتابي كل ما هو مختل التوازن، العناصر المختلطة التي لا تتفق مع بعضها بعضاً وتشوهات جسدية كالعميان والعرجان، إضافة إلى التشوهات الأخلاقية كالعصيان، أو الارتداد عن الدين. إن إكاسات الملكوت الإيجابية للمصير تستحضرها بشكل متكرر معجزة، قلب النجس إلى طاهر واللامقدس إلى مقدس.

ثمة أربع حكايات متصلة تقدم يسوع وهو يشفي شخصاً ممسوساً من «روح نجس»<sup>13</sup>. القصة الأولى تجري أحداثها في يوم السبت في الكنيس وتفتتح ثيمة يسوع الذي يعلم بسلطة. «على الفور»، هناك في الكنيس، تميز الروح النجسة يسوعاً بوصفه «قدوس الرب». يسأل ما إذا كان قد جاء ليهلكهم ردّاً على ذلك. يظهر «القدوس سيداً على اللامقدس». يقوم يسوع بإسكات الروح ويأمره بالخروج منه. إن صرخة الافتراق تؤكد سلطة الملكوت على الأنجاس (مرقس 1: 23-28).



في الحكاية الثانية يلاقيه مجنون، يرمز إلى غير الطاهرين، الذين يسكنون بين القبور مع روح نجس. إنه يصرخ ليل نهار ويؤذي نفسه بالحجارة، لكن لا أحد يستطيع أن يقيدته، حتى بالسلاسل (مرقس 5: 1-20؛ متى 8: 28-34). مرة أخرى، يتم تأكيد فورية التعرف على الروح: «فلما رأى يسوع من بعيد ركض وسجد له» (مرقس 5: 6). يتوسل الروح ألا يتم إبعاده عن المنطقة، بل إلى قطيع كبير من الخنازير، حوالي ألفين منها، التي تندفع من ثم إلى البحر. تختتم القصة على الناس يسمعون، يصبحون خائفين ويطلبون من القدوس أن يغادر المنطقة<sup>14</sup>.

الحكاية الثالثة تعرض نسخة أبسط من قصة متى عن ابنة المرأة الكنعانية (متى 15: 20-28). في كل من متى ومرقس، تشرح القصة ما الذي يجعل الشخص طاهرًا أو نجسًا (متى 15: 19؛ مرقس 7: 23). في حكاية مرقس يدخل يسوع منطقة صور وصيدا و«في الحال» تأتي إليه امرأة يونانية مع ابنتها. إنها مبتلية بروح نجس تحتاج لإخراجه (مرقس 7: 24-30). يرفض يسوع أن يساعدها. بالنسبة لمرقس، إن جواب المرأة كأجنبية على رفض يسوع المحمل بالجواز هو ما يحول القصة. إنه يحافظ على توازن دقيق بين صحة عدم رمي خبز الأطفال إلى الكلاب، ومنظور الكلاب للحق في كسر الخبز المرمية، تتبع القصة بالصم يسمعون والخرس يتكلمون (مرقس 7: 32-37).

القصة الرابعة عن الأرواح النجسة (مرقس 9: 14-29). هي تنويع على هذا الحدث. إنها توضع في إطار مناقشة بين يسوع وبطرس ويوحنا حول دور المصالحة لإيليا (مرقس 9: 9-12). عندما يأتي الثلاثة إلى التلاميذ، فإن سجلاً كبيراً يلف حشوداً وكتبة يتجادلون حول رجل تملكه روح أبكم لا يستطيع التلاميذ شفاؤه. إن توبيخ يسوع المتشاجرين كونهم ينتمون إلى الجيل غير المؤمن لإشعيا يلائم المناقشة السابقة لمصالحة إيليا أيضاً. فالشجار وعجز التلاميذ عن التغلب على الروح النجس يفسران غياب الملكوت. إذا

تصالحات أجيال إسرائيل سينقلب قدر الصم والعميان. عندما يُحضر الصبي إلى يسوع، فإن الروح سرعان ما يتعرف عليه فوراً. عندما يطلب والد الصبي العون «إن كان يستطيع»، فإن رد يسوع يتوقف على الشرط الذي يضمّره الطلب: «كل شيء ممكن للمؤمن». إن إيمان الأب يتجاوب بنفس فورية التعرف على الروح. «أؤمن يا سيد فأعِنْ عدم إيماني». إن مرقس، وقد فسّر سلطة الإيمان على الأرواح النجسة، يتحول إلى عجز التلاميذ كشافيين. مثل هذا الروح لا يمكن إخراجه إلا بالصلاة. إن الفورية، والتعرف وسلطة يسوع على الأنجاس، هي بمثابة عناصر التوازن المتباين بين طهارة يسوع ونجاسة الأرواح.

تبقى معجزات مطهّرة أخرى تعتمد على نفس هذا التوازن الدقيق لدور يسوع بوصفه خصماً رهيباً لأرواح النجاسة. فالأبرص يرجوه: يتضرع إليه: «إن أردتَ تقدر أن تطهرني». يجيب يسوع بقبول شرط طلب الرجل بخدافيره: «أريد فأطهر» (مرقس 1: 40-44). يشفى الأبرص لأن يسوع قد تحنن ويريد ذلك. في ثيمة المصالحة، في الإنجيل، مع قصص تطهير إسرائيل بطرد الأرواح النجسة والأمراض والشروط التي تعتبر نجسة، يأخذ يسوع دور المصالحة، عندما تشرح القصص عصيان وتمرد الكاهن والهيكل في تراث من السرد متجذر في قصص أصل الكهنوت العالي لهارون وعالي (اللاويين 10؛ العدد 25؛ صموئيل الأول 2: 27-36؛ 3: 11-14؛ الملوك الأول 2: 27، 35) <sup>1</sup>ا.

تستمر هذه الخطابة اللطيفة للتوازن عندما يشفي يسوع امرأة من الناعور (التريف الشديد). إن شخصاً نجساً، شخصاً ما لا يمكن لمسه، يلمس ثياب يسوع (مرقس 5: 25-34) وهذا ما يسحب منه القدرة التي تجعلها بصحة جيدة. [وهو] موتيف بسيط، يمجّد الإيمان، يُردّد في الغلاف السردى للحدث حول ابنة يائيرس. يطغى إيمان الأب على خوفه من الموت، مع أن

الفتاة تستلقي ميتة وبالتالي فهي نجسة. يؤكد يسوع أنها نائمة ويأخذها من يدها كبرهان (مرقس 5: 21-43). هذه الخاتمة تردد صدى الطريقة التي يجعل مرقس بها يسوعاً يشفي أم شيمون من الحمى. إنه أيضاً يأخذها من يدها (مرقس 1: 29-31). في طبعة متى من هذا الحدث القصير، تُستعمل الحمى كرمز لمعاناة إسرائيل. في نشيد إشعيا، الذي يستشهد به متى، فإن قصة تاريخ ومعاناة إسرائيل يُردها عبد يهو، الذي «حمل أحزاننا وتحمل أوجاعنا» (إشعيا 53: 4). يستعمل مرقس كلاً من قصة الإنجيل وإشارتها إلى إشعيا كناية عن دور إيليا في المصالحة من خلال حمل آثام إسرائيل (متى 8: 17، بطرس 2: 24 = إشعيا 53: 155).

إن نشيد إشعيا، الذي يستشهد به متى، يستعمل مجاز المرض والمعاناة كعقاب أو تأديب من الرب ليربي إسرائيل ويوصل جيلاً جديداً إلى الفهم. فموتيف الحمى في قصتنا يبدو أنه يقيي مجمل الخطاب حول المعاناة ضمناً. عندما يجادل أيوب، على سبيل المثال، بأن انعدام شفقة يهو تجاه معاناته (جلده صار أسود وجسده منهك بالحمى) تناقض دموع أيوب نفسه التي ذرفها على المعتلين، مثلما يتناقض أيضاً مع الأسى الذي عاناه لأجل المساكين (أيوب 30: 24-31)، فإنه لا يفهم مع ذلك أن التنور يأتي من خلال المعاناة الموجهة لتعليمه التواضع (أيوب 33: 14-18).

إن دور حكايات المعجزات هو تحقيق الفهم، إيضاح أن ملكوت الرب يعكس قدر المساكين. ذاك هو الفهم. يُربط اهتمام مرقس باستعمال قصة أم شيمون بالآزمة المتكررة لتطهير إسرائيل. في قصص الخماسية عن الجيل الأول الذي يتيه في الصحراء، فإن الحمى، مثل البرص، تجعل البشر نجسين، ما يتطلب عزلهم عن قداسة يهو. يستعمل موتيف الحمى لبسط الظل الداكن الأول لرفض قدوم إسرائيل، «الرعب المفاجيء» الذي سيصيب الأمة بكاملها:

لكن إن لم تسمعوا لي ولم تعملوا كل هذه الوصايا. وإن رفضتم فرائضي وكرهت أنفسكم أحكامي فما عملتم كل وصاياي بل نكثتم ميثاقي. فإني أعمل هذه بكم. أسلّط عليكم رعباً وسلاً وحمى تفني العينين وتلف النفس وتزرعون باطلاً زرعكم فيأكله أعداؤكم (اللاويين 26: 14-16).

يقتضي المبدأ الثيمي للرد بالمثل الذي يطغى على التراث أن يرفضهم يهوه مثلما رفضوه كل المجازات تستحضر نجاسة لا يمكن التطهير منها:

يرسل يهوه عليك اللعن والاضطراب والزجر في كل ما تمتد إليه يدك لتعمله حتى تهلك وتفنى سريعاً من أجل سوء أفعالك إذ تركتني. يلصق بك يهوه الوباء حتى يبيدك عن الأرض التي أنت داخل إليها لكي تمتلكها. يضربك يهوه بالسل والحمى والبرداء والالتهاب والجفاف واللفح والذبول فتبعك حتى تفنيك. وتكون سماؤك التي فوق رأسك نحاساً والأرض التي تحتك حديداً. ويجعل يهوه مطر أرضك غباراً وتراباً يرل عليك من السماء حتى تهلك. يجعلك يهوه منهزماً أمام أعدائك. في طريق واحدة تخرج عليهم وفي سبع طرق تهرب أمامهم وتكون قلقاً في ممالك الأرض جميعها (التثنية 28: 20-25).

إن قصص إشفاء العرجان والعميان في إنجيل مرقس (مرقس 2: 21-21؛ 10: 46-52) مستمدة من نفس تيار التراث هذا. فما يخص سفر اللاويين، (العميان والعرجان) هم كناية جماعية عن الذين لا يسمح لهم بالاقتراب من يهوه. هؤلاء المعاقون لا يمكن أن يكونوا كهنة، أو يأتوا قرب الستار [يترهبوا] أو يدنوا من المذبح. إنهم نجسون. إنهم يدنسون المقام الذي يجعله يهوه مقدساً (اللاويين 21: 17-23).

يشكل تراث سفر اللاويين للطهارة العبادية مشكلة أساس في فهم الرب، الذي يعرف نفسه، انسجاماً مع قدسيته بوصفه الرب الذي «مع إسرائيل» (خصوصاً في سفر الخروج 3: 12). تقتضي قداسته أن يصبح إسرائيل

«شعباً مقدساً». يتأيد اتساق ثيمة الميثاق في السردية بأحجيته عن إله قدوس وشعب غير قدوس. يُلاحظ ذلك على نحو واضح في خطابي الوداع لكل من موسى ويشوع. وُجد حلّ واحد في الإصحاحات الافتتاحية من سفر إشعيا، حيث «الشفاه النجسة» للأنبياء، غير القادرة على مهمة حمل كلمة يهوه المقدسة، يتم تطهيرها بالنار من المذبح (إشعيا 6: 5-7). في وسط سفر إشعيا، يُعثر على حلّ مماثل مع ثيمات التخليص والافتداء والتطهير. ينقلب قدر أولئك المنبوذين، العميان، الصم، العرجان والبكم، وتُحلّ نجاسة إسرائيل بالنار المشابهة، المحوّلّة للمعاناة: الطريق المقدس إلى صهيون الذي يصبح أحد مجازات إشعيا المركزية لأجل ملكوت الرب (إشعيا 35: 1-10).

إنّ «الأمثولات الحسية» التي يطورها مرقس في قصص معجزاته، بلعبها التهكمي على التلاميذ الذين يفهمون ولا يفهمون، تستعمل تقنية يوجد قالبها لدى الأنبياء. فنشيد إشعيا عن الكرم هو بالضبط مثل هذه الأمثلة الرمزية:

كان لحبيبي كرم على تلّ خصيب، حرث أرضه ونقاه من الحجارة، وغرس فيه أفضل كرمة، وشيّد في وسطه برجاً، ونقر في الصخر معصرة. ثمّ انتظر أن يثمر له عنباً فأتج له حصرمًا! والآن يا أهل أورشليم ورجال يهوذا، احكموا بيني وبين كرمي. أي شيء يمكن أن يصنع لكرمي لم أصنعه؟ وعندما انتظرت منه أن يثمر لي عنباً، لماذا أنتج حصرمًا؟ والآن أخبركم ما أصنع بكرمي: سأزيل سياجه فيصبح مرعى ماشية، وأهدم سورَه فيضحى مداس أقدام، وأجعله خراباً فلا يُقْلَم ولا ينقب، فينبت فيه شوك وحسك. وأوصي السحاب أن لا يمطر عليه أبداً. لأن كرم يهوه القدير هو بيت إسرائيل، ورجال يهوذا هم غرس بهجته. ولكن عندما انتظر حقاً وجد سفك دماء، وعندما التمس عدلاً رأى صراخاً (إشعيا 5: 1-7)!

لقد صارت إسرائيل وبقيتها أورشليم بستاناً مهجوراً ومتصحراً، يعيد إلى الدهن البستان المخرب لفردوس سفر التكوين، مع نفس هذه «الأشواك والحسك» (التكوين 3: 18). فأورشليم، بدلاً من جنة ملكوت الرب، قد



أصبحت الأرض اليباب الخالية التي وجدت قبل الخلق، عندما لم يكن يوجد بعد مطر ولا عبد مخلص ليحرث التربة (التكوين 2: 5 ، انظر التكوين 1: 2). يفتح نسيده الكرم بسلسلة سداسية من المراثي على أورشليم (انظر إرميا 2: 21؛ حزقيال 19: 10-14؛ هوشع 10: 1).

يستعمل إشعيا الكرم كأمثولة رمزية لتاريخ إسرائيل، مثلما يستعمل وصف حياته العائلية والأسماء الإيمانية لأولاده. إنها تروي البركات واللعنة التي هي قدر الشعب. يوجد نظير أشمل لأمثولة إشعيا في قصة أولاد وزوجات النبي هوشع. إنهم، معروفون ونكرات، مكروهون ومن ثم محبوبون، منبوذون ومن ثم مقبولون، يعيشون متجاوزين قصة علاقة إسرائيل بالرب، مع تدميره للسامرة وأورشليم ونفيهما إلى إككاس قدرهما في قصص العودة (هوشع 1-3). إن سفر أيوب ككل، وأناشيد «العبد المتألم» في إشعيا (إشعيا 42: 1-4 : 49: 1-6؛ 50: 4-11؛ 52: 13-53: 12) وسرديات عزرا ونحميا تستهلك هذه الأمثولات الحية على نطاق كبير وتزودنا بقلب للأناجيل. إن تراث إيليا الإنجيلي، بمفتاحه التفسيري في نبوءة ملاخي، يسند لإيليا الدور المسيحياني لإعداد الطريق ليوم الحساب، الذي يدشن ملكوت يهوه. إنه يجلب البشر إلى التوبة والغفران عن ذنوبهم. إنه يصلح السامرة وأورشليم. هذان هما الجيلان اللذان يتصفان بالعمى والصمم عن كلمة النبي وتوراة موسى. هذا التراث يطغى على مقاطع كبيرة من الأناجيل. إنها تشكل أمثلة ملخصة على الأدب السامري واليهودي الذي دعم التراث الفكري المحلي لفلسطين القرن الأول. إن القصص الإعجازية للإشفاء والتطهير والقيام من الأموات، وقصص الوجبات السحرية، مع إشاراتها الضمنية والصريحة المختلفة إلى الحساب والتوبة، كما إلى اللعن والبركة، وقصص النداء والقصص حول الروح القدس وأنبيائه هي كلها جزء من عالم سردي قديم الأحداث الأساس في قصص الأناجيل.

## 1 / 3 / 2) الملكوت وأقوال الأبناء

في مقدمة كتابه «[يسوع التاريخي] / The Historical Jesus»، يناقش جون كُرُسان النهج الذي استخدمه ليقرر أن بعض الأقوال هي نفسها ( ipsissima verba ) كلمات يسوع الخاصة<sup>16</sup>. على نحو يمكن تفهمه، لا يبذل أي محاولة لكي يعيد تصوّر ما قاله يسوع بدقة. كلمة بكلمة، إن جرده يتيح المجال للتنويعات، على سبيل المثال، التي توجد في إنجيلي متى ولوقا. فرضية التراث الشفهي حاسمة لحجته، نظرًا لأنها تسمح له بأن يستعمل ما يدعوه مبدأ (الإثبات المتعدد / multiple attestation) كأحد محركاته الأكثر أهمية لأجل تمييز الأقوال الأصيلة عن البيانات الأخرى التي تسند إلى يسوع في الأناجيل. يسعى هذا المبدأ إلى حذف الأقوال التي ابتدعها أحد المصادر<sup>17</sup>. يتم التحقق من "الأقوال الأصيلة" عن طريق عدة مصادر مستقلة<sup>18</sup>. مع أن المحكات «للإثبات المتعدد المستقل»، تبدو اعتباطية، فإن لها تراثًا مديدًا في فقه العهد الجديد. يستعمل كُرُسان مثالاً واحدًا لشرح ما يعنيه بالقول الأصيل بشكل واضح. إنه قول «الملكوت والأبناء».

وقدم إليه بعضهم أولادًا صغارًا لكي يلمسهم. فزجرهم التلاميذ. فلما رأى يسوع ذلك، غضب وقال لهم: دعوا الصغار يأتون إليّ ولا تمنعوهم، لأنّ لمثل هؤلاء ملكوت الرب! الحق أقول لكم: من لا يقبل ملكوت الرب كأنه ولد صغير، لن يدخله أبدًا! ثم ضم الأبناء بذراعيه وأخذ يباركهم واضعًا يديه عليهم (مرقس 10: 13-16؛ انظر متى 19: 13-15؛ لوقا 18: 15-17)<sup>19</sup>.

إنه يجده مثبتًا في ستة نصوص، يحكم على أربعة منها بأنها مستقلة (توما 22: 1-2؛ مرقس 10-13-16؛ متى 18: 3؛ يوحنا 3: 1-10 بالفعل يوحنا 3: 3؛ 5) يرد تاريخ أصل هذه الأقوال إلى الفترة (30-60 م)، ويجادل بأنه إما يعود في منشئه إلى تعاليم يسوع أو تُنسب إليه في مرحلة مبكرة جدًا

من التراث الشفهي. لأن الأقوال أيضاً تنطوي على منظور تشترك به الأقوال المبكرة الأخرى المثبتة بشكل متعدد، فإنه يزوده بمثال استعراضي على البيانات الأصلية ليسوع.

تعتمد الحجة على وجود تراث شفهي يربط تعاليم يسوع الأصلية بمقرس وتوما والمصدر. إن مزاعم كرّسان بوجود تاريخ مبكر تكشف عن ارتياب كبير. إذ يتم إدخال عدّة مناقشات فقهية، تعود إلى أكثر من قرن من السجال. المزاعم الأكثر مركزية من بين هذه المزاعم هي التالية: (1) إشارات بولس إلى حياة يسوع هي أقدم من الأناجيل وتستعمل من قبلها. (2) إنجيل مرقس هو أقدم الأناجيل واستعمله متى ولوقا ويوحنا. (3) الأقوال المشتركة بين متى ولوقا، ولكنها ليست مشتركة مع مرقس، استندت على شكل مكتوب من تراث شفهي من الأقوال (مثل المصدر). (4) إن إنجيل توما يعكس مجموعة مماثلة من الأقوال ويمكن رد تاريخه إلى زمن مبكر هو منتصف القرن الأول الميلادي. إن كون أيّاً من هذه المقدمات ليس حاسماً أو مقنعاً لإثبات أصول سرديات الأناجيل أو أقوال يسوع ينبغي أن يجعلنا حذرين بالعلاقة مع استعمالها في مجادلة تراكمية. في حين أن المزاعم الثلاثة الأولى ضرورية لمجادلة كرّسان، فينبغي عدم استعمال أيّاً منها كما لو كانت حقائق معروفة.

في حين أن سيناريو التراث الشفهي الآخذ في الاتساع الذي يعود في أصله إلى تعاليم يسوع هو ضروري للمجادلة، فإنه ليس دليلاً مباشراً على مثل هذا التراث. إن مجادلاته دفاعاً عن كل من الشكل المكتوب من المصدر والتاريخ المبكر لإنجيل توما، بسبب التشابهات مع المصدر، لا تتوسل السؤال بل تجادل على نحو متحيز بأن المصدر وتوما يقدمان شاهدين مستقلين. إن كثيراً مما هو فريد في توما هو متأخر على نحو يمكن إثباته في حين أن ما يعتبر قديماً يعكس الأناجيل. لقد بذل جهد ضئيل للمجادلة بأنه في الحقيقة كان يوجد تراث شفهي يجمع أقوال يسوع<sup>110</sup>. ومع ذلك،

سواء كان المرء يميل أو لا يميل إلى قبول حجة كُرسان باعتبارها مرجحة، فإنّ مثاله الاستعراضي على قول أصيل ليسوع يمكن تكذيبه بشكل واضح. إذ يمكن البرهان على أنه قد نشأ من تعاليم يسوع.

من الوردات الستة للمجاز الذي يسميه كُرسان قول «المللكوت والأبناء» تصنف أربع منها بأنها مستقلة واثنان بأنهما تابعان. وحدها موثوقية التراث الفقهي لأسبقية إنجيل مرقس هي التي تدعم الحكم [القائل] إنّ التنويعات المتقاربة جدًا للقول «دعوا الصغار يأتون إلي ولا تمنعوه، لأنّ لمثل هؤلاء ملكوت السماء» (متى 19: 14)، و«دعوا الأبناء يأتون إلي ولا تمنعوه، لأنّ لمثل هؤلاء ملكوت الرب» (لوقا 18: 16) يعتمدان على القول المشابه في إنجيل مرقس: «دعوا الأبناء الصغار يأتون إلي، لا تمنعوه، لأنّ لمثل هؤلاء ملكوت الرب» (مرقس 10: 14). هذا القول، المتطابق تقريبًا في كل الأناجيل الثلاثة، يقدم بشكل واضح مجازًا مشتركًا، لكن أسبقية طبعة مرقس، بما فيها العبارة (ملكوت الرب) تشترك التي يتقاسمها مع لوقا، لا تقوم على وقائعه الموضوعية. إنّ افتراض أنّ مرقس هو المصدر لطبعتي متى ولوقا غير قابل للبرهان. بالشكل نفسه، يمكن إثبات أن القول في مرقس هو الأصل الأكثر رجحانًا هو من دون أسس.

يعرف كُرسان أيضًا قول (الأبناء والمللكوت) في إنجيل يوحنا ضمن مناقشة بين يسوع والمعلم نيقوديموس. يعتبر كُرسان هذه النسخة من القول بمثابة آخر التنويعات على القول الذي ينسحب على ثيمة التواضع والبراءة. يركّز المشهد على القول: «الحق الحق أقول لك: لا أحد يمكنه أن يرى ملكوت الرب إلا إذا ولد من جديد». فتمّ توسيع هذا بموتيف المعمودية بالروح، ثيمة الحدث التالي (يوحنا 3: 22-36): «لا يمكن أن يدخل أحد ملكوت الرب إلا إذا ولد من الماء والروح» (يوحنا 3: 5). في حين أنّ هذه الأقوال تنتمي إلى أي طيف واسع من نصوص العهد الجديد حول المللكوت،

وفي حين أنها قد تكون مرتبطة جيداً بأقوال من الأناجيل الثلاثة الأولى، من الصعب مماهاقها بذاك القول أو بمجاز الأبناء والتواضع الذي يشكل أساساً لها. إن القول في إنجيل يوحنا هو بدافع من ثيمة هامة لإنجيل يوحنا عمومًا، الحياة الجديدة والولادة من جديد. هذه هي العناصر الثيمية التي تتعقد حول البعث أكثر من التواضع. رغم موتيف الولادة الخاص بها، فإنها تعكس موتيفات وتنوعات كتابية مشهورة كالبقية المنقذة، والميثاق الجديد وأورشليم الجديدة، التي نجدها، قبل كل شيء، في سفرى إشعيا وإرميا. إن كون بعض الأقوال تتضمن عناصر متشابهة كالملوك والأبناء، إككاس [القدر] والولادة من جديد، لا يجعل منها طبقات من قول واحد. إنه بالتأكيد لا يسمح لنا بأن ننسب أصلها إلى قول "أصلي" مماثل.

إن موتيف المولود الجديد كرمز للتقوى والتواضع، الذي نجده في الأناجيل الثلاثة الأولى ويُردد صداه في الرسائل (رسالة بطرس الأولى 1: 23؛ الرسالة إلى أفسس 5: 26)، يجد جذوره، ليس في تراث شفهي أعيد بناؤه ولا في تعليم تاريخي ليسوع، بل في تيار عريض من التنوعات عبر طيف من النصوص في الكتاب العبراني (انظر المزامير 8: 3 وما بعده). إن قرار كُرسان أن يتجاهل نواة التراث الفلسطيني المبكر كمصدر محتمل لأقواله الإنجيلية مسؤول عن خلطه المجازين المختلفين اللذين يوجدان في الأناجيل. فالأقوال المجمعة في يوحنا (3: 1-21) تردد صدى مقدمة يوحنا وخطابه حول ضرورة «الولادة من جديد». إنه يعكس أيضاً تراث الأنبياء (إشعيا 54: 13؛ إرميا 24: 7؛ 31: 33-34؛ حزقيال 11: 17-21؛ 36: 25-28؛ زكريا 13: 1). إن الخط الذي يرسمه كُرسان إلى كناية (الملوك والأبناء) من متى ومرقس ولوقا لا يستند على أي شيء يقوله يسوع. فالنظام الحيكلي لإنجيل يوحنا هو المسؤول. إذ يحتل قول يوحنا حول «إعادة الولادة» و«تطهير الروح» مكاناً مماثلاً في تقدم سير قصته كما يفعل قول «الملوك



والأبناء» في قول متى (متى 21: 15-16). فهو يلي قصة تطهير الهيكل (يوحنا 2: 13-17) ولعن شجرة التين (متى 21: 12-14؛ 21: 18-22). في لوقا، لا تُقدم قصة شجرة التين بوصفها قصة يسوع على الإطلاق، بل بالأحرى تأتي في أمثلة وتفسر إلى حد كبير بالتوافق مع أمثلة إشعيا عن يهو وكرمه (لوقا 13: 6-9؛ إشعيا 5: 1-7). في مرقس، من ناحية أخرى، يوضح حدث التطهير (مرقس 11: 15-18) في منتصف مناقشتين عن شجرة التين (مرقس 11: 12-14، 19-26).

يصبح المنطق السردى، المتضمن في وضع القصة ضمن الخط الحكي للإناجيل، أكثر وضوحاً عندما نقارنه ببعض الترابطات في مقدمة سفر المزامير وفي ملخص الشعر الذي نجده في سفر إرميا. إن وظيفة أحداث شجرة التين في الأناجيل شبيهة بفصل القمح عن الزؤان في أمثلة متى عن الملكوت (متى 13: 24-30) أو تفسير يوحنا المعمدان لمعمودية يسوع إما بالروح أو بالنار، التي تفصل الخير عن الشر (متى 3: 11-12). إن للإيضاحين جذورهما في تمييز (إما، أو) بين الطريقتين المتناقضتين للأخيار والأشرار في المزمور الأول. فالأخيار يحملون الثمرة في الموسم الملائم (إرميا 17: 8: «لا يكفون عن الإثمار»، لكن الأشرار كما تعصف الرياح بالعصافة) / (الزؤانة) (المزامير 1: 3-4)، هم مثل ذرات التبن (العصافة) التي تبدها الرياح. إنهم ينتمون إلى ثيمات القضاء. في إنجيل متى، عندما يخرج يسوع من الهيكل، يكون جائعاً فيمضي إلى شجرة التين ليأكل. لكن شجرة التين لا ثمار فيها. إن شجرة التين، المحكوم عليها بلعنة يسوع إلى الأبد، تيبس (متى 21: 19). تتبع القصة بأمثلة الكرم، مستغلة ثيمات موازية.

يُبنى سياق حادث شجرة تين مرقس ضمن برنامج على مدى ثلاثة أيام، حيث يأخذ يسوع دور الشارح للكتاب. في اليوم الذي يلي دخوله الظافر إلى مملكته في أورشليم (مرقس 11: 1-11)، يرى يسوع شجرة تين ويجدها بلا

ثمر. لذلك، فإنها تلحن إلى الأبد في إنجيل متى (مرقس 11: 12-14 = متى 21: 18-19). إن يسوع هو الذي جاء خارج الموسم، عندما يشير مرقس إلى أن الأخيار يجب أن يكونوا مستعدين كلما جاء الملك، حتى خارج الموسم. هذا تنويع على أمثولات ابن الملك (متى 22: 1-14) والإشيينات العشر (متى 25: 1-10). هذه القصص تحمل عنصر قضاء مشابه آية على الملوك.

تجد لعنة مرقس خارج الموسم توضيحاً في استعماله الثاني لموتيف شجرة التين. فقد عاد يسوع إلى أورشليم ليظهر الهيكل. فيما بعد يمر وتلاميذه بجانب الشجرة التي يبست آنذاك. عندما يعلق بطرس على هذه الأعجوبة، يفسرها بلغة تميز الإيمان الحق وطهارة القلب (مرقس 11: 23-24). هذا المشهد الثاني، مع تفسيره، يُردد صدها في إنجيل متى كأمثولة مستقلة قائمة على ثيمة الاستعداد للوقت الذي يأتي فيه ابن الإنسان. فمن دون إنذار، سيؤخذ واحد ويُترك آخر. يُحذر الجمهور أن يكون جاهزاً لحمل الثمرة في أي وقت يأتي فيه (متى 24: 24-32).

في الكتاب عمومًا، تشرح هذه الثيمة على نحو نموذجي بأسلوب متى، مثل قصص الكروم التي تحمل، أو لا تحمل، ثمرًا، على سبيل المثال. إن نشيد يهوه وكرمه من إشعيا 5 هو شرح غني بشكل خاص من هذا النوع. في إرميا، تتقدم شجرة التين في نشيد هجومي جدًا وإطاحي حيث تسود ثيمات التمييز والقضاء وفصل الملوك (إرميا 24: 1-10). بالإشارة إلى تدمير نبوخذ نصر أورشليم، يقارن إسرائيل بسلتين من التين موضوعتين خارج الهيكل واحدة ممتلئة بالتين الجيد، والأخرى بالتين العفن وغير الصالح للأكل. فالجيد، مثل البشرية الأصلية في قصة الخلق، يُمنح السيطرة على كل شجرة حاملة للثمر، «حسن جدًا» (التكوين 1: 26-31). أما السيء، مع ذلك، فهو «رديء جدًا» (إرميا 24: 2-3). فالثمرة الجيدة تعكس أولئك الذين يؤخذون إلى المنفى حيث يعطيهم يهوه قلبًا ذا فهم. في المنفى يتوبون بقلب طاهر

ويعودون إلى البلاد. التين العفن يمثل أولئك الذين بقوا في الأرض والذين هربوا إلى مصر. يعتمد المجاز المختلط على شجرة التين نفسها، وليس فقط على ثمرها. فهي سوف «تُقتلع» بالسيف والمجاعة والوباء (إرميا 29: 16-20). بعد ذلك بإصحاحات قليلة، يتوسع مجاز شجرة التين إلى مناقشة الميثاق الجديد. سيعطي إسرئيل قلباً طاهراً يجعل منهم غراساً تحمل ثمارها بإخلاص (إرميا 32: 36-41؛ انظر إرميا 8: 13؛ هوشع 9: 10-14).

إنّ تفريق كرُسان بين التنويعات المستقلة وغير المستقلة لقول مشترك هو مضلل. فهذه الأقوال لا يمكن ردها إلى تراث شفهي مشترك والتشابه بحد ذاته لا يقتضي الاتكال. تعكس وظيفتها ضمن البنية الخطابية للإنجيل خطاباً تناصبياً أعقد بكثير وأبعد مدى يثبت أنّ كتاب الإنجيل لم يستمدوا أقوالهم من تراث شفهي محدد، معرّف بشكل ضيق، يصدر عن شخص تاريخي بعينه. لقد كانت الأناجيل بالأحرى تشترك بتراث متطور جيداً من تفسير النص، مستقل عن أي معلم أو مصدر بعينه. لدى دراسة التراث اليهودية لتأليف السيرة الذاتية، يُبنى تتابع المشاهد الثلاثة في مرقس (11) ومتّى (21) على ثلاثة عناصر ثيمية يشترك بها الكاتبان: تدشين الملكوت، وتطهير الهيكل وتمييز طهارة القلب. هذه المشاهد والقيم التي تشرحها تجد أصلها بين المجازات التي تنتمي إلى الإيديولوجيا الملكية الشرق أدنوية القديمة. إنّ إمكانية الوصول إلى هذا التراث تأتي بالشكل الأكثر مباشرة من الأدب النبوي والتراث الداودية لأسفار المزامير وصموئيل والأنبياء.

يعرّف كرُسان أقدم إثباتاته المستقلة لمجاز (الأبناء والملكوت) في إنجيل توما: «إنّ هؤلاء الأطفال الذين يُرضعون كمثل الذين يدخلون الملكوت» (توما 22: 1-2) خسارج سياقه، يبدو شكلاً قريباً من الأقوال المأخوذة من الأناجيل المعترف بها. ومع ذلك، خلافاً لأقوال العهد الجديد، فإنّ هذا القول وسياقه ضمن إنجيل توما ليسا مجازين بل يدلان على أطفال رضع حقيقيين. إنّ ثيمي

التواضع والبراءة ليستا متضمنتين والسياق في إنجيل توما يوسع الاقتطاف في اتجاه غريب على التراث اليهودي، مشدداً على الصفة اللأجنسية للطفل. كما يقرّ كرّسان، يجادل توما بأنّ الملوك مأهول بأبرياء عازيين. يرد التلاميذ على يسوع بالسؤال: «فهل سندخل الملوك إذا، بوصفنا أطفالاً؟». فيجيب يسوع توما بقوله، عندما تجعلون الاثنين واحداً والباطن مثل الظاهر . . . وعندما تجعلون الذكر والأنثى واحداً. فلا يعود الذكر ذكراً ولا الأنثى أنثى . . . عندئذ سندخلون [الملوك] (توما 22: 3-4) <sup>111</sup>.

إنّ قول العزوبية هذا قد ابتعد عن قول الأبناء والملوك للأناجيل المعترف بها، حتى إنه ابتعد أكثر عن التراث الكتابي ككل وهو يقع على نحو راسخ ضمن مثال العزوبية [التبتل] الغنوسطي [العرفاني] المعروف جيداً في التقوى المسيحية. قد يكون تفسيراً ثانياً لأقوال الأبناء، لكنه من الصعب أن يعكس (أقدم شكل) لهذا التراث.

إنّ مثال كرّسان الاستعراضي لا يدعم جزمه بوجود أربعة إثباتات مستقلة لقول أصلي واحد ليسوع. إذ ثمة أربعة أقوال مترابطة في الأناجيل المعترف بها (متى 18: 3-4؛ 19: 14، مرقس 10: 14، لوقا 18: 16) وتنقيح لقول في إنجيل توما 22: 3-4. يعالج نص مستقل (مرقس 3: 3-5) ثيمة متصلة إنما مختلفة وقولاً سابِعاً (يوحنا 3: 3-5) هو غير متصل كلياً. علاوة على ذلك، يستبعد كرّسان عدداً من أحداث وأقوال الأناجيل التي، كما سنرى، تركّز على ثيمة الملوك ومجاز الأبناء. ربما تمّ تجاهلها لأنها لا تُضمّن عادةً في النشرات المتعارف عليها التي تعدد وتقارن موازيات الأناجيل <sup>112</sup>.

### 1 / 3 / 3) تطهير الهيكل والأنجاس

في إنجيل متى؛ بُعيد دخول يسوع الظافر إلى أورشليم راكباً على أتان مع جحش، مردداً تنقيح زكريا لإشعيا (متى 21: 2-5؛ زكريا 9: 9-11؛

انظر إشعيا 62: 10-12)، تقدم قصة يسوع الذي يظهر الهيكل. يسند سفر الملوك هذه المهمة إلى الملوك آسا ويهوآش وحزقيال ويشوع. في قصة متى، يطرد يسوع أولئك الذين يشترون ويبيعون في الهيكل ويقلب طاولات الصيارفة ومقاعد باعة الحمام، مستشهداً بمقطع مكتوب لهم: «إن بيتي بيتاً للصلاة يدعى. أما أنتم فجعلتموه مغارة لصصوص». إن منطق الجزاء [العقاب والثواب]، الذي يقوم به المشهد بوظيفته بشكل جيد للغاية، هو ظاهر بشكل خاص في تنقيحه لأقوال سابقة مأخوذة من إرميا وإشعيا. يحول يسوع هيكل إرميا الفاسد: «هل أصبح هذا الهيكل الذي دعي باسمي مغارة لصصوص في أعينكم؟» إلى الهيكل المثالي لإشعيا: «فهؤلاء آتي بهم إلى جبلي المقدس وأفيض عليهم الفرح في بيت صلاتي» (إرميا 7: 8-15؛ انظر إشعيا، 5: 7). إن غلبة مقطع إشعيا على مقطع إرميا ينبغي عدم تفويتها. يعيد متى صياغة إشعيا (56). دعا نشيد إشعيا الذين يحفظون العدل ويفعلون الخير ب(المباركين): كل من يحافظ على السبت منهم ولا ينقضه. أمثله على مثل هذا الإنسان هم «الغريب الذي انضم إلى يهو»، و«المخصي الذي يحافظ على سبوتي»، «هؤلاء سوف آتي بهم إلى جبلي المقدس وأفيض عليهم الفرح في بيت صلاتي؛ وتكون محرقاتهم وقرابينهم مقبولة على مذبحي» (إشعيا 56: 1-6). تختتم قصة متى عن يسوع في الهيكل على مشهد خفي لشفاء العرجان والعميان. فقد جاؤوا إلى يسوع (متى 21: 14)، في محاكاة واضحة لغريب ومخصي إشعيا، اللذين أعلن إشعيا أنهما سيُعادان إلى الهيكل. إن تماهيتهما مع العرجان والعميان يفتح قصة متى على خطاب أكبر بكثير حول إصلاحات الهيكل في سفري الملوك الأول والثاني (انظر أدناه القسم (2/3)).

عندما يشفي يسوع العرجان والعميان في الهيكل، يشهد رؤساء الكهنة (كذا) والكتبة على المعجزات مع الأبناء. عندما يغادر الهيكل، يصيح الأبناء



«المجد لابن داود!» مرددين الصيحات من الحشود عندما يدخل أورشليم (متى 21: 9). ينضم رؤساء الكهنة والكتبة إلى التمجيد. إنهم يمارسون دور المعارضة في السجال إذ ينوهون إلى أن الأبناء قد أعلنوه ابن داود فيغضبون. يضع متى الأبناء الذين يفهمون في مقابل رؤساء الكهنة والكتبة من هذا الجيل الذي لا يفهم. تؤكد سلطتهم ثيمة الملوك عن قوى هذا العالم المحوّل. إنّ الموتيفات المتفاعلة لشفاء العميان والعرجان، وغضب رؤساء الكهنة والكتبة، والتعرف على صياح الأبناء (متى 21: 16) تتطلب مناقشة. ليس واضحاً بشكل فوري لماذا يستمد أولادنا الفطنون استنتاجهم من مخطط متى للمشهد المزدوج لتطهير الهيكل والإشفاء. وليس واضحاً لماذا يجد رؤساء الكهنة والكتبة تعرّف الأبناء على يسوع بوصفه ابن داود مثيراً للاعتراض. فهم لا يبدون غاضبين من تطهير الهيكل بل من "العجائب"، من إشفاء العرجان والعميان. هذا هو ما تمجده هتافات الأبناء، عندما يتعرفون على يسوع بوصفه ابن داود. فما الذي يفهمه الأبناء ولا يفهمه كبار الكهنة والكتبة المثقفون؟ هذه المواجهة المقتضية مع الأبناء تسلط الضوء على جانب من خطاب حول المغرورين والمتواضعين يؤكد إعكاس الحظ والبشارة (مرقس 1: 1)، الذي يحققه الملك المخلص عندما يدخل مملكته.

كما في إعلان ولادة يسوع، حيث يسمى عمانوئيل، لا يقوم متى بمجرد جمع نصوص البراهين من نبوءة العهد القديم ليبني زعمًا حول من يكون يسوع: ابن داود وممثل الحضور الإلهي. لا يبدو متى مهتمًا بنوع الحجّة. فأولئك الذين يفحصون منظومة الرموز التي تشكل الأساس لأيّ عمل أدبي معين من العالم القديم يكونون مخطئين إن هم حصروا النقاش بنص واحد أو بمؤلف واحد، هو، في هذه الحالة، النص الذي كتبه متى. كل نص يتكلم من ويعبر عن عالم أدبي وفكري كامل، من خلاله يكون ما هو مكتوب مفهومًا ويأسر قارئه. فالمعاني تتجاوز بعيدًا ما يقصده أي مؤلف منفرد،

وهي تتجاوز، أيضاً، انعكاس العالم الذي يكتب فيه مؤلف بعينه. فالسرديات هي استجابات لعدد من المعاني الممكنة.

إنّ المجاز المعقد لم يَ له جذوره في المزمور (8)، الذي يشير إليه يسوع بصراحة: من أفواه الأطفال والرضع أسست حمداً (المزامير 8: 3)، والذي يقدم تحدياً من خلال الأحجية، مستتراً في تناقض القوة الخارجة من ضعف ويأس الأطفال الرضع. تربط قراءة متى المزمور (8: 3) مجاز أصوات الأطفال بالملكوت والهيكل وتفسيرهما في خطاب حول الشكل الملائم من الصلاة. تُعرّف "القوة" الآتية من فم الأطفال بأنها النشيد المثالي للمديح. إنه يربط ثيمتي ابن داود والخلّاص الذي يستحضره، يجعل الاسم الإلهي حاضراً. هذا ما أخبرنا به الحشد قبلئذٍ عندما دخل يسوع أورشليم (متى 21: 9). يردد الأطفال ما أعلنه الحشد.

إنّ متى ليس أول من يقيم هذا الربط. فهو يستمد تفسيره من سفر إشعيا (26: 1-7) في نشيد بمجد أورشليم بوصفها البقية الناجية ليهودا في قصيدة استعملها إشعيا لإدخال القاريء إلى قصته المركزية عن حصار سنجاريب أورشليم. يوطر هذا في عهد ابن آخر لداود، الذي يمكن ترجمة اسمه الإيحائي، حزقيال، بمعنى (قوة الرب [إيل])<sup>131</sup>. في نشيد إشعيا توصف أورشليم بأنها «مدينة قوتنا». فليس فقط دور المدينة بل أيضاً دور حزقيال في قصة الحصار، عندما كانت أورشليم عاجزة كما الابن هو ما يستحضره متى من خلال اقتباسه المزمور (8). إنّ حزقيال لم يعول على قوته الخاصة ولا على الخيول أو المصريين، بل على دموع الصلاة إلى يهوه في الهيكل. و"القوة" التي جاءت من فمه تمثل بقية الأمة الصالحة التي تحفظ الإيمان. إنها تقابل بالمدينة الآمنة فقط، التي هُدد بإخضاعها من قبل جيش آشوري أرسله الرب.

في سياق البقية هذا، يضع متى مخلصه ضمن قصة إشعيا الكبيرة عن حصار أورشليم (إشعيا 36-39). يُرسل ملك آشور، عمانوئيل يهوه، لمعاقبة

السامرة وأورشليم على آثامهما. على كل، وقد دمر السامرة وجاء إلى أورشليم، فإنه يهين ملكها ومدينته وربّه. يدعو الشعب على الأسوار بقوله «وأنقلكم إلى أرض كأرضكم، أرض حنطة وخمر وخبز وكروم» (إشعيا 36: 4-22). في مقابل غطسة سنحاريب، الذي «يهين الإله الحي» (إشعيا 37: 4)، تدخل المدينة في الحداد. فالملك، مثل ملك نينوى في قصة يونان، يمزق ثيابه ويرتدي خيشاً (مسحاً). يرسل مستشاريه لإعلان يوم الحساب [الدينونة] «يوم ضيق وإهانة وكرب». إنه يتكلم عن مستقبل أورشليم في مجاز الأبناء الجهيضين: «كامرأة تقاسي المخاض وهي عاجزة عن الولادة» (إشعيا 37: 2-3). لقد ذهب حزقيال إلى الهيكل ليصلي بتواضع ودموع، مثل ولد، واضعاً نفسه وأورشليم بين يدي يهوه (إشعيا 37: 14-20).

في مضاعفة لهذا المشهد، يقترن جواب يهوه على استهزاء سنحاريب برفض الشعب لمحاولة القائد الآشوري أن يغريهم للإنضواء تحت وصايته. إن شخصية "البت العذراء" لصهيون في سفر إشعيا، الصادقة والوفية لزوجها، «قد احتقرتك واستهزأت بك، وهزّت ابنة أورشليم رأسها سخرية منك» (إشعيا 37: 22). يسخر يهوه من سنحاريب من خلال وفاء ابنته وحكمه ضد الآشوريين الذي ينقذ أورشليم والباقيين منها. ثمة مشهد جدير بالقيامة يجلب ملاك يهوه في الليل، مردداً صدى ملاك الموت في قصة سفر الخروج، فيهلك (185000) جندي آشوري قبل الفجر (إشعيا 37: 22-38؛ الخروج 12: 29-30).

ترك القصة خيطاً أساسياً مفكوكاً في خاتماتها، يمكن أن يمتد عبر الفراغ الذي يشكل ثغرة لمعاناة السبي بين الزيارة المنذرة للبابليين لرؤية كتر الهيكل [معبد القدس "أورشليم"، و م] (إشعيا 39) إلى النشيد الطنان للمصالحة والعودة (إشعيا 40: 1-11). الخيط هام لكونه قد ربط موتيف بقية أورشليم عبر أربعة إصحاحات. في قصة حزقيال تنجو البقية، لكن

«الابن في الفتحة الحوضية» [عناق الرحم] (إشعيا 37: 2) بانتظار أن يولد. ففي إعلان نهاية السبي في إككاسات قدر إسرائيل، تنضج بشكل نهائي إمكانية الابن شيار ياشوب «البقية الثابتة» (إشعيا 7: 3) ويستطيع عمانوئيل أن يرفض الشر ويتجه نحو الخير.

صوت يصرخ ويقول:

أعدوا في البرية طريق يهوه وأقيموا طريقاً مستقيماً لإلهنا، كل واد يرتفع وكل تل ينخفض. وتمهد كل أرض معوجة وتعبد كل بقعة وعرة. ويتجلى مجد الرب (إشعيا 40: 3-5).

إن بقية أورشليم، المحصورة في فتحة الحوض تولد من جديد من السبي. إذ يأتي ملك فاتح من الشرق بسيف يحيل الأمم والملوك غباراً (إشعيا 41: 3، 45: 1). الطفل هو إسرائيل، بكر يهوه وعبد المكابد الذي تربى في التواضع. إن دورة المجاز، التي افتتحت أولاً بولادة عمانوئيل، تُستكمل في الرؤية الطوباوية لإسرائيل جديد. فالطفل، مثل كل البشرية منذ قصة الجنة، قد تعلم من خلال المعاناة أن يختار الخير ويرفض الشر. لذلك يمكن للرب الآن أن يقول لطفله: «لقد اصطفتك ولم أنبذك. لا تخف لأني معك» (إشعيا 41: 9-10).

### 1 / 3 / 4) قلب التوراة

تُربط قصة دخول يسوع إلى أورشليم بحدث تطهير الهيكل في سلسلة قصيرة من الحكايات التي تخلق قصة أكبر. إذ ينضم تطهير الهيكل إلى سجل العهد القديم حول (قلب التوراة) الذي يحول هدف الحرب المقدسة لطهارة إسرائيل وطهارة أورشليم إلى هدف التقوى خدمة الرب بقلب طاهر. هذا السجل مركزي لطهارة أورشليم الجديدة بالنسبة للذين يعودون من المنفى [السبي]، الذي يياشره سفر عزرا بسؤال تكملي يتعلّق بالذين يعودون من

السبي ليخلقوا أورشليم جديدة لكنهم لا يخدمون الرب بقلب طاهر (انظر أدناه، 1/3).

في مشهد دخول يسوع إلى أورشليم في إنجيل متى، يباشر دور الحرب المقدسة. إنه الدور الذي يمارسه داود في سفر المزامير. إنه بطل يهوه القاهر، الذي يهزم الأمم الضاحجة ويرمز إلى الأمة البارة، التي تخاف الرب (المزامير 2: 10-12). إنه الذي تفتح من أجله (أورشليم القوية) في سفر إشعيا أبوابها: «افتحوا الأبواب لتدخل الأمة البارة التي حافظت على الأمانة» (إشعيا 26: 2). يؤطر المشهد الثاني في قصة متى في الهيكل. إذ يعطى الصيارفة دور الحرب المقدسة. فهم سيداسون «بأقدام البائسين وخطوات الضعفاء» الذين يمثلهم يسوع البار في غضبه.

لقد أذل الساكنين في العلاء، وخفض المدينة المتشامخة. ساواها بالأرض وطرحها إلى التراب. فداستها أقدام البائس والفقير، سبيل الصديق استقامة، لأنك تجعل طريق البار ممهدة (إشعيا 26: 5-7).

يكشف متى دور داود بوصفه ممثلاً للأتقياء والبررة الذين يخافون الرب ويسنده إلى يسوع لكي يلعبه في مشهد التطهير. إن لصوص متى في «هيكله الذي أصبح مغارة لصوص» يهزمون بتواضع المسيح الذي أصبح قوة، تأتي من فم الأطفال. يخلق متى يسوعاً شبيهاً بحزقيال، يدخل إلى مدينة قوته. مثل حزقيال البكر في سفر الأخبار الثاني (29-31)، يصلح يسوع الهيكل. إن قصة سفر الأخبار، أكثر من أي قصة أخرى، هي التي تصف حزقيال بأنه ابن داود وملك تقي، يصلح العبادة ويرمم الهيكل.

لشرح هذه الإشارة، نحتاج إلى العودة إلى ثيمة داود وأبنائه التي يستحضرها متى أيضاً. تبدأ موتيفات العرجان والعميان كما استهلكت في قصص داود في حدث خفي في قصة حصار داود لأورشليم (صموئيل الثاني 5: 6-10). فقد حكم داود كملك في حبرون سبع سنوات عندما صعد هو



ورجاله إلى أورشليم لمهاجمة اليبوسيين. يهزأ المدافعون بـداود: «لن تستطيع اقتحام المدينة، لأنه حتى في وسع العميان والعرج أن يصدوك عنها». فيرد داود بالمثل. يرسل رجاله عبر قناة مائية، وهو يشجعهم بقوله: [على من يهاجم اليبوسيين] أن يستخدم القناة للوصول إلى هؤلاء العمي والعرج «الذين تبغضهم نفس داودا». هذا التبادل الملحوظ للتبجح بالشجاعة يملأ قصة حصار داود لأورشليم. إنه الأكثر لفتاً للانتباه عندما يستخدم العرجان والعميان بشكل عادي كرمز للمعاناة، حيث يُعادون في يوتوبيا العهد الجديد، في ما يقدمه إرميا كمثل أعلى على ملكوت الرب (إرميا 31: 8). بمثالية مشابهة، يشبه أيوب حياته الخاصة بحياة ملك عادل. فقد كان «عيوناً للأعمى وأقداماً للأعرج وأباً للمساكين»، (أيوب 29: 15). إنَّ يهوه [يهوه] نفسه هو الذي «يفتح أعين العمي. يهوه ينهض المنحنيين» (المزامير 146: 8). إنَّ (العرجان والعميان) مثل الأراامل والأيتام، من الصعب أن يكونوا بين أولئك الذين يتوقع المرء من ملك طيب أن يكرهم. بمعنى كراهية داود. يصدم قَسَم داود القاريء ومن الواضح أن القصد منه هو أن يصدم (انظر الأخبار الأول 11: 4-9). مؤلف سفر صموئيل الثاني يستخدم الأحجية لشرح القول، «لا يدخل بيت يهوه أعمى ولا أعرج» (صموئيل الثاني 5: 8). المفتاح إلى الأحجية هو استعمالها المفارق زمنياً كسببية (etiology) أو قصة أصل لقانون الطهارة في سفر اللاويين، الذي يمنع العرجان والعميان من تقديم الأضاحي في الهيكل:

وقال يهوه لموسى: قل لهارون: لا يقرب رجل من نسلك فيه عاهة ذبائح لإلهه على مدى أجيالهم، فكل رجل مصاب بعاهة لا يتقدم سواء أكان أعمى أم أعرج أم مشوه الوجه أم فيه عضو زائد، ولا مكسور اليد أو الرجل، ولا أحدب ولا قزم أو من في عينيه بياض، ولا الأجرب ولا الأكلف ولا مريض الخصية (اللاويين 21: 16-20).

في سياقه الخاص، بعيداً عن هذه الإضاءة التحريرية، يمارس موتيف العرجان والعميان دوراً بارزاً في كل مكان من قصة داود في سفر صموئيل. يستند تحدي اليبوسيين لداود ورده اللفظ على تراث متجذر جيداً في الأدب القديم. فنشيد الرثاء للربة عشتار على سبيل المثال، له أصداء عديدة في مراثيات سفر المزامير لداود، المحاصر والمحتقر من قبل أعدائه. يلخص المنشد، مخاطباً عشتار، الإذلال الذي يترله أعداؤه عليه:

إلى متى، يا مولاتي، ستبقى أنظار أعدائي عليّ، يخططون للشر ضدي بالكذب والافتراء؟ فهل سيثور ضدي الذين يلاحقوني والذين يصرخون فوقّي؟ إلى متى، يا مولاتي سينبذني العرجان والضعفاء . .  
فالضعفاء باتوا أقوياء، لكنني أنا ضعيف<sup>[14]</sup>.

فتقوية الضعفاء، وإشفاء العرجان، هي إيكاس يحل أحجية الخلاص. يعطي سفر المزامير مجازاً مشابهاً ويكشف منطق هذا التقوى عندما ينشد داود طلباً للمساعدة ضد الذين يطلبون حياته (المزامير 25: 24-27؛ 40: 13-18؛ 70: 2-6): «أما أنا فمسكين وبائس، (لذلك) يهوه يهتم بي»، مؤكداً التواضع كرمز للتقوى. هذه الموتيفات التقية في الترنيمات والصلوات، تعطى، بدورها شرحاً فكاهياً في حكايات مثل قصة داود وشاول (صموئيل الأول 18: 12-29)، حيث يمارس داود دور رجل بائس (صموئيل الأول 18: 23): دور طالب يد المرأة [المخاطب] في الحكاية الخرافية العالمية، الأفقر من أن يأمل في أن يصبح صهر الملك (انظر القسم 3/3) شخصية داود في القصة (والنشيد). في قصة حصار وأسر أورشليم، مع ذلك، لم يصل داود بعد إلى الإصحاح (15) من قصته، حيث تعلم الدرس من ضعفه والقوة المغيرة للتواضع في رحلته إلى جبل الزيتون. كما في إنجيل متى، تبني قصص داود الأقدم ثيمات، توسعها وتشرحها السرديات ملاحقة.

يجد كره داود للعرجان والعميان في النهاية إيكاسه المخلص. إن داود، الملك الآن، قد وضع الفلسطينيين وأعدائه تحت سلطته «وأصاب داود شهرة

واسعة» (صموئيل الثاني 8: 13). «وملك داود على كل إسرائيل فكان يحكم بالحق والعدل لكل شعبه» (صموئيل الثاني 8: 15). تحطمت مقاومة مؤيدي ابن شاول إشبوشث الباقي على قيد الحياة لحكم داود من قبل، عندما قُتل الأول وأبنير، قائد جيشه<sup>151</sup> (صموئيل الثاني 3: 30-34، 12). عندئذ يميز داود سلامه العظيم بالسؤال، «هل بقي أحد من بيت شاول على قيد الحياة لأسدي إليه معروفًا إكرامًا ليوناثان؟» (صموئيل الثاني 9: 1). إن ابن شاول، يوناثان، الذي أحبه داود، كان له ابن مُقعد، لأن مربيته أوقعته خوفًا من انتقام داود. الاسم الإيحائي للطفل هو مفيوشث («من فم عار»؛ صموئيل الثاني 4: 4). الكلمة العبرانية التي تعني الحب، الذي يظهره داود الآن للطفل، تعكس المحابة الشخصية للملك أو لله وحمايته. إنها تهيء الجمهور للابن الأعرج ليوناثان حبيب داود، مع دوره المخزي، الذي لعنه داود ونفاه من أورشليم. إن إظهار داود "الحب" لمفيوشث، الذي يبدو أنه يعاكس الكراهية التي صبها على العرجان، بالكاد يخفي حاجته إلى السيطرة على التهديد الباقي الوحيد لشرعية حكمه. يدخل داود الرجل المقعد إلى أورشليم ليأكل بانتظام على مائدة الملك (صموئيل الثاني 9: 13). هذا الموتيف المتفق عليه للرحمة سيجد إعكاسه في نهاية المطاف في عار الخاتمة المرددة لصدى سرديّة سفر الملوك الثاني، عندما يُدعى حفيد يشوع، يهوياكين، في مسار التاريخ، أصغر (أبناء داود)، ليكون الضيف اليومي على مائدة بطرون كبير آخر، ملك بابل (الملوك الثاني 25: 29-30).

يؤدي الوريث والحفيد الباقي لشاول، مفيوشث ذو العاهة في قدميه، دوره اللقيبي ب(فم عار)). ينهي مفيوشث شكلياً حرب داود الأهلية بالاعتراف به ملكاً (صموئيل الثاني 9: 6). «فسكن مفيوشث في أورشليم، لأنه كان يأكل دائماً على مائدة الملك، وكان مصاباً بعرج في

رجليه كليهما» (صموئيل الثاني 9: 13). إن تظاهر داود بحب العرجان، الذين كان يكرههم (صموئيل الثاني 5: 8)، [وهو] يدعو منافسه إلى أورشليم ليأكل على مائدته، مثل واحد من أبنائه، يقدم سخرية وفرصة كافيتين لإعكاس مسيحاني لاحق ليدعم دوراً إيلياهيّاً لمصالحة الأجيال، التي يمثلها هنا كل من شاول وداود وإسرايل ويهوذا.

مع ذلك ثمة قصة أخرى تجمع هذا العنقود من العناصر الثيمية معاً في خطاب متماسك. تقدم قصة التوراة المفقود، الذي تمّ العثور عليه عندما قام يشوع بترميم الهيكل (الملوك الثاني 22-23)، مع ذلك مفتاحاً تفسيرياً آخر إلى أحجية لعنة داود. إن تذلل يشوع ودموعه فقط هو الذي يكبح غضب يهوه عن تدمير أورشليم أثناء فترة حياة يشوع. فالملك التائب والشعب قد التزموا بقلوب طاهرة بميثاق جديد. فقام يشوع بتطهير الهيكل من [آنية] الآلهة الأجنبية، التي تمّ إحراقها في وادي قدرون. وذُرّ رمادها على قبور عامّة الشعب لجعلها منجسة (صموئيل الثاني 23: 1-8). في هذه القصة، يطهر الهيكل من كل ما ينتمي إلى عبادة بعل وعشتاروت. العنصر الوحيد الذي أدخل إلى الهيكل هو الاحتفال بالفصح. إذ لم يُحتفل بأي فصح منذ زمن القضاة ولم يُعقد أي فصح في الهيكل طوال أيام ملوك إسرائيل ويهوذا (صموئيل الثاني 23: 22). المفتاح هو التورية اللفظية القائمة على الكلمة العبرانية التي تعني الفصح <فصح> والكلمة [العبرانية أيضاً] التي تعني العرجان <فصح> الذين كان داود يكرههم ونفاهم من أورشليم. إن يشوع، في محاكاة لداود، أبيه، يعكس لعنة العرجان والعميان بإدخال الفصح إلى الهيكل. في قصة متى، يأتي العرجان (بالعبرانية <فصح>) بأنفسهم إلى الهيكل لكي يشفيهم يسوع. حالما شفوا، فإنّ ما كان مستبعداً من شعب مقدس بوصفه نجساً صار الآن مشمولاً ومطهراً، إنّ إعكاس القدر يعلن الملوكوت، عندما يتعرف الأبناء.

في إشفاء متى للعرجان والعميان في الهيكل (متى 21: 14)، ينكب السارد على هذه الثيمة من قصة داود. لقد أعيد هيكل متى إلى دوره كبيت للصلاة. في افتتاحية المشهد التالي، فإن يسوع متى، مثل داود ويشوع ويهوه من قبله، يتابع سلسلة إعكاسات الملكوت [للقدر]. إذ تُقلب اللعنات على العرجان والعميان إلى بركة: تُقلب نجاستهم إلى طهارة. إنه يأخذ دور الملك الصالح في التراث، الذي يخلق أورشليم جديدة وإسرايل جديداً. إنه، مثل أيوب، يعكس الحظ السيئ لشعبه ويعتني بالعميان والعرجان عند البوابة (أيوب 29: 15). فالذين كانوا فيما مضى منبوذين، يعودون الآن إلى ميراثهم.

إن أحد السياقات الاجتماعية والتاريخية الأساس للقصص الكتابية، التي تستدعي مزيداً من الاستقصاء، هو الصراع الانقلابي [الإطاحي] بين هيكلي السامرة وأورشليم، المستتر في نصوصنا. إن البنيتين الجزائيتين لسفر إرميا وسفر إشعيا تدعمان توقع القارئ لإعكاس مخلص: مصالحة السامرة وأورشليم بشكل مؤكد أكثر، عودة عبادة السامرة المذمومة كثيراً إلى صهيون أورشليم<sup>16</sup>. تختم سلسلة الخطاب السردية التي تتبعها من كره داود للعرجان والعميان بانضمام يهوه إلى داود ويشوع في سفر إرميا في دعوة العرجان والعميان. معهم، يدعون كل العميان المتحدرين من إسحق والعرجان المتحدرين من يعقوب إلى الهيكل. إلى هذا الخطاب تنضم قصة التطهير والإشفاء البسيطة في إنجيل متى. هذا الإعكاس للقدر، الذي يجلب العرجان والعميان إلى الهيكل ويشفيهم، هو ما يعترض عليه كاريكاتور متى لكبار الكهنة والكتبة. إنهم أيضاً يعترضون على تعرف الأبناء على هذا الإعكاس للقدر. إن قراءة متى تفهم لعنة داود للعرجان والعميان على أنها تستحضر دور الملك، الذي يلعب فيه العرجان والعميان، مثل الأراامل والأيتام والأبناء، الأدوار المقولبة المنمطة للذين يتعين إنقاذهم في الملكوت. في



هذا، يورط المزمور (68)، حيث يلعب دور متى للعرجان والعميان الأرامل والأيتام، المتوحدون والسجناء واليائسون.

هو أبو اليتامى وقاضي الأرامل. يُسكن الرب المتوحدين يتيمًا،  
ويطلق المقيدين إلى النجاح، . . . مطرًا غزيرًا سكبت يا الرب على  
شعبك ميراثك وعند إعيائه أنت شدته. هناك في البرية حل قطيعك،  
وأنت بجودك وفرت خيرًا للمساكين (المزامير 68: 6-11).

في تقديم لوقا للطوبيات في موعظة يسوع في السهل، نجد لعبًا مماثلاً  
بنفس تراث العرجان والعميان، الذين يكرههم داود، وإعادةهم من خلال  
الفصح. يبارك لوقا البائسين والجائعين والباكين، عاكسًا مصيرهم بإيجاد  
توازن ملائم لاحتياجاتهم، امتلاك الملوك والشعب والضحك، على التوالي.  
يُشفى العرجان، كآية رابعة على الملوك. إن أولئك المكروهين والمستبعدين  
سوف يشبّون من السعادة (لوقا 6: 22). للوهلة الأولى يبدو أن الإعكاس  
الرابع يفتقر إلى الموازن المناسب للإعكاسات الثلاثة الأخرى. لماذا يثب  
أولئك المكروهين والمنبوذين فرحًا في الملوك؟. في السياق الأكبر للتراث  
يصبح الإعكاس جليًا. ينضم لوقا إلى إشعيا والمزامير (إشعيا 29: 18-20؛  
35: 5-6؛ المزامير 18: 28-30). إن استعمال لوقا الخلاق المستقل لتراث  
مشترك إنما يؤيده تنويع لقصة متى عن الأبناء الذين يهتفون <حسناء>  
(المجد لله في الأعالي) والذين ينادون يسوع بـ(ابن داود) خارج الهيكل.  
تؤطر القصة في سياق دخول يسوع إلى أورشليم. يلعب «جماعة التلاميذ»  
دور الأبناء، ويلعب الفريسيون دور كبار الكهنة والكتبة المتجادلين (لوقا 19  
: 37-40). يأمر الفريسيون يسوعًا أن يُسكت التلاميذ وهذا ما يميز  
استقلاله. لا يقتطف لوقا المزمور 3 كما يفعل متى بل يتحول بدلاً من ذلك  
إلى النبي حبقوق (حبقوق 2: 11): «حتى حجارة الجدران تصرخ» إذا تم  
إسكات التلاميذ. خلافًا لذلك فإن قصته شبيهة تمامًا بقصة أولاد متى.

قبل قول الملكوت والأبناء مباشرة، الذي يحدده كرُسان في إنجيل لوقا، ثمة إشارة ضمنية إلى الملكوت في خاتمة أمثلة الفريسي المتكبر وجابي الضرائب المتواضع، اللذين يصليان في الهيكل (لوقا 18: 16). يصلي الفريسي امتناناً لأنه ليس مثل الرجال الآخرين. يسأل جابي الضرائب الرب أن يظهر الرحمة للآثم. إنَّ مَثَل الأمثلة يكاد يطرح أحجية: «فإنَّ كل من يرفع نفسه يوضع، ومن يضع نفسه يرفع» (لوقا 18: 9-14). إنه يكشف عن تقنية مشتركة تماماً بين الأقوال الأخلاقية: الاستشهاد بقرينه: «إنَّ الرب يذل المتكبرين وينقذ المتواضعين». يسوع لوقا قول سفر المزامير بشكل إبداعي (أيوب 22: 29): «فالرب هو الديان، يرفع واحداً ويخفض آخر» (المزامير 75: 8). وهي عبارة تردد بشكل تام صدى عبارة حنة: «يهوه يُذل ويُعز» (صموئيل الأول 2: 7). جابي الضرائب في إنجيل لوقا هو رمز بسيط للملكوت. إنَّ المناحة بلسان المتكلم في سفر المزامير تعقد الأمثلة على نحو عميق بدمجها مع عرجان كراهية داود. في حين أنَّ قضايا التمييز (الفطنة) والتواضع الحقيقي يتم الحفاظ عليها، فإن السجال يدخل عنصر الصراع في تفسيرها:

أما أنا فقد لبست المسح حزناً على مرضهم، وأذلت نفسي بالصوم، ولكن صلاتي كانت تترد إلى صدري من غير استجابة. لقد عاملت كلاً منهم كأنه صديقي وأخي، وأطرقت حزناً كمن يندب أمه. وأما هم فشمتوا فرحاً عند سقطتي، وتجمعوا عليّ شائمين، وشرع غرباء لأعرفهم يضربونني. مزقوني ولم يرتدعوا. كفجار ماجنين مجتمعين حول وليمة حزقوا عليّ أسنانهم. يا سيد، حتى متى تظل متفرجاً؟ نج نفسي من مهالكهم وخلص حياتي من بين الأشبال! (المزامير 35: 13-17).

إنَّ الخطاب الكتابي حول التواضع تتقاسمه نصوص العهد الجديد الأخرى، كالمثل التالي: «الرب يقاوم المتكبرين، ولكنه يعطي المتواضعين نعمة [رحمة]» (رسالة بطرس الأولى 5: 5-6). هذا المثل يلتقط جيداً رسالة أمثلة لوقا. إذ

يمكن قراءته كمواز لـ «يسخر من المتكبرين الساخرين، ويغدق رضاه على المتواضعين» (الأمثال 3: 34) أو تنقيحاً لـ «أنت تخلص الشعب المتواضع أما المترفعون فتذلهم» (المزامير 18: 28). إنَّ طبعة سفر الأمثال من «التكبر، الذي يسبق السقوط» (الأمثال 18: 12) يمكن أن تمتلك أفضل زعم بأنها مصدر إنجيل لوقا لأنها تضيف، مع لوقا، «المتواضع الروح، الذي يحرز كرامة» (انظر الأمثال 29: 23). يمكن للمرء أن يضاعف "المصادر" كما يشاء (ad libitum) وبإمكان المرء أيضاً أن يخلق تنويعات على مصدره، كما يفعل لوقا في الواقع، عندما يستعمل مثل أمثولته ليفسر قوله «الملوك والأبناء» (لوقا 18: 17). إنَّ مؤلفي إنجيل لوقا ورسالة بطرس الأولى هما جزء من نقاش لاهوتي، يشترك به رسل يعقوب (رسالة يعقوب 4: 6) والأعمال الأخرى لكل من العهد القديم والعهد الجديد (الأمثال 14: 31-32؛ 17: 5؛ 19: 17؛ أيوب 22: 7). في العالم الأدبي الشديد التنافس للأمثال والأقوال، فإنَّ الشبه التام لكلمات مثل لكلمات مثل آخر من الصعب أن يوحى بالاستعارة بقدر ما يوحى بوجود تراث مشترك.

في حين استعمل لوقا (جماعة التلاميذ) في تنويع إيجابي لشخصيات أولاد متى، يستعمل متى «الكتبة الفريسيين» ليلعبوا دوراً سلبياً يمثل كل الذين ليسوا أولاداً (متى 23: 1-12). إنه يجعل يسوعاً يلقي موعظة على «الجموع وتلاميذه» حول الحاجة إلى التواضع. يختم هذا بمثل: فمن يرفع نفسه يتضع، ومن يضع نفسه يرتفع (متى 23: 11). يبدأ هذا المثل نقداً ساخراً مسبقاً، محولاً جموع وتلاميذ قصته إلى «أولاد جهنم» (متى 23: 15؛ انظر إشعيا 1: 2). يتضمن النقد اللاذع ستة مقاطع، كل مقطع يقدم بعبارة «ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون» (متى 23: 13، 15، 23، 25، 27، 29). الاستثناء الوحيد يوسع هذه الخطابة وينشئ لعنة مثلثة على الكتبة والفريسيين. يقدم لنا شخصية مسيحية أخرى تكره العرجان والعميان، فقد

أصبح الكتبة والفريسيون «قادة عميان» (متى 23: 16)، «جهلاً عميان» (متى 23: 17) و«رجالاً عميان» (متى 23: 19). تتلى موعظتهم المزيفة في ألقام مكرر سبع مرات، في كل مرة يبدأ بالعبارة «من حَلَف» أو «من يحلف»، (متى 23: 16-22). تتحول الموعظة الساخرة إلى نواح على أورشليم، في حين أنها تردد صدى لعنة إشعيا على الذين يهربون إلى مصر. تقدم صور النواح على أورشليم وتجميع أولادها صدى سلبياً، معاكساً لوشي إشعيا. من الواضح أن متى يعتمد اعتماداً شديداً على خاتمة سفر إشعيا. يسمح يهوه أخيراً "لأورشليم" إشعيا "الجديدة" بأن تولد وللشعب بأن يُجمع مع الجحاز المائل لامرأة وأطفالها الرضع الكثيرين (إشعيا 66: 7-11). الأبناء هم «كل محبيها . . . النائحين عليها جميعهم». إن نواحهم هو الذي يحتاج إلى إعكاس لاستبدال الدموع بصيحات الفرح (إشعيا 66: 10-11). هذه الصورة النهائية للملكوت، مع الأبناء والأطفال يرحون، تدعم توازي متى المتباين مع أورشليم و«أبناء جحيمها»، الذين يضلّهم الكتبة والفريسيون. يهتف أولاد التواضع ابتهاجاً عندما يدخل الملك مملكته.

يقدم المشهد بكامله يسوعاً في الدور القياسي لقاضي الملكوت [الديان]، الذي يهيه، باللعن والبركة، أورشليم جديدة. هذا التفسير تقفله الخاتمة النهائية لخطابه الأخير إلى الكتبة والفريسيين. إنه يشير مباشرة إلى الملكوت القادم: «إنكم لن تروني من الآن حتى تقولوا: مبارك الآتي باسم يهوه!» (متى 23: 39). هذه النبوءة التفسيرية للكتبة والفريسيين الذين يهتفون بمدح المزامير (المزامير 118: 26)، تردد هتاف «الجموع وتلاميذه» والمشهد الكامل لدخول يسوع لأول مرة إلى أورشليم (متى 21: 9). إنه يشير أيضاً إلى ترديد ثالث في مستقبل القصة. فبالنسبة لقارىء الإنجيل، يكون هذا التنبؤ أسراً ومدهشاً. إنه يختم المونولوج المقطّع، المكرر سبع مرات، المحكم التركيب ذا العناصر الثيمية المقسمة إلى مجموعات من ثلاثة

وسنة وسبعة مقاطع. يركز المجموع على لعنة مكررة ثلاث مرات للقادة العميان والحمقى ويؤطر كمواز للمناحة الختامية على أورشليم وتنبؤها بإعكاس [القدر] والمصالحة. في المرة التالية التي تراه فيها أورشليم، سيكون العميان الذين يقودهم العميان جميعاً مثل الأبناء، يهتفون فرحاً في الهيكل (متى 21: 15) <sup>171</sup>.

إن دور إيليا هو الدور الذي يؤطره متى لأجل يسوع، إذ يجب عليه أن ينقذ أورشليم من الحساب [الدينونة] (ملاخي 3: 23-24). تهيء أحجية العميان القاريء لأجل مثل هذا الإعكاس. فالعميان سيصرون والملوك سيأتي. تأخذ بقية إقامة يسوع في أورشليم شكل خطاب حول اليوم القادم الذي يعاد فيه خلق الأرض. يجلس يسوع مع تلاميذه على جبل الزيتون ويقص عليهم أمثولات كآيات (متى 24: 3-25، 46). أورشليم متى، مثل أورشليم إشعيا، هي كناية عن البشرية. لا تتضمن السردية دمار أورشليم في عام (70 م)، ولا تشير إلى إحباط ومعاناة واضطهاد الكنيسة المبكرة. حتى إنها لا تنوه إلى عودة يسوع إلى أورشليم، حيث يُحاكم ويُعدم. كيفما فهمنا المعاني الإضافية التاريخية لمتى، توضع كل هذه "الأحداث" في فئة الآيات المضللة في الإصحاح (24). إن هدف متى ليس التفسير التاريخي بل هو هدف تربوي، مكرور يتقاسمه مع التراث الأكبر.

في مشهد متى في الهيكل، يرد يسوع على غضب رؤساء الكهنة والكتبة ويدخل في سجل لاهوتي (متى 21: 15-16). يجري تقديم نص لأجل المناقشة: «ألم تقرأوا قط: من أفواه الأطفال والرضعاء أعددت تسبيحاً» (متى 21: 15-17؛ المزامير 8: 3)؟. في هذا الشرح للأحجية في المزمور (8) والخطاب المتصل، تجد ثيمة التواضع تعبيرها الدائم والطاغي، المرتبط بشكل ملائم بموتيفي كل من الأبناء والملوك. في هذا السياق، يكون مفهوم كرُسان عن (القول الأصيل) مفرغاً من المعنى.



إنَّ الجواز المعقد في المزمور (8)، «من أفواه الأطفال والرضع، قوة»، سواء أنشده داود في أثناء الفرار من أبشالوم كما في سفر المزامير أو كما اقتبسه متى، يتحدّى القارىء بأحجيته الصريحة: قوّة بكاء الطفل. تربط قراءة متى مجاز أصوات الأطفال بكل من الدخول إلى اورشليم وتطهير الهيكل. فكل المشاهد الثلاثة تفسر وفقاً للشكل الملائم من الصلاة. إنَّ "القوة" من فم الأطفال تصل ابن داود والخلاص الذي يجلبه بجعل الاسم الإلهي حاضراً (متى 21: 9). يعرف متى هذا بأنه نشيد مديح مثالي.

تتركز قصة دخول يسوع إلى اورشليم في حدث تطهير الهيكل وتردد صدى خطاب آخر حول كيف يمكن لها أن تخدم الرب بقلب طاهر. يُسند إلى يسوع دور داود، الملك الظافر، بفضل دموع التواضع (صموئيل الثاني 15)، الذي تفتح اورشليم أبوابها لأجله (إشعيا 26: 2). بالنظر إلى هذه القراءة الترابطية، يمكن للمرء أن يميز دور كبار الكهنة والكتبة بأنهم أولئك الذين لا يفهمون [لا يفقهون]. إنَّ جواب يسوع هو جواب لا يفهمه حكماء هذا العالم. من الواضح أن متى لا يكتب عن يسوع أو كبار الكهنة بقدر ما يكتب عن الرؤى المتنافسة لأورشليم. إنه يضع أورشليمي إشعيا في تضاد مع بعضها بعضاً: "المدينة الآمنة" التي يمثلها الصيارفة في مقابل "مدينة القوة" التي تنتمي إلى أمة إشعيا البارة، التي يشرحها البؤساء والمحتاجون الظافرون الذين يدوسون الآمنين تحت أقدامهم.

مع أنَّ مجاز إشعيا لا يعيد إلى الأذهان بالضبط اقتحام الباستيل، فإنه يستمد إلهامه من خطابة العصيان المسلح والحرب. إنه يُستمد من الفلسفة السياسية والأمل الكوني للبشرية المضطهدة في العدالة، كما تفعل أناشيد حنة ومريم (صموئيل الأول 2: 1-10؛ لوقا 1: 46-55). إنَّ تمأهي القارىء مع شخصيات القصة هام. فأولاد متى، الذين يعلنون عن الملك ومملكته بقوة تواضعهم، هم فقراء ومحتاجو إشعيا. في الملكوت، في هذه الرؤية الطوباوية

لأورشليم، يكونون ملوكاً، مع عالم جديد تحت أقدامهم. تبعاً لمدى تضمين مجمل المزمور (8)، لا يلعب يسوع دور التواضع بنفسه بل بالأحرى يؤكد القوة من فم الأبناء والمتواضعين: «المجد لابن داودا» (متى 21: 15)، صدى لصراخ الحشد عندما دخل يسوع المدينة. أضافوا بقولهم «مبارك الآتي باسم يهوه» (متى 21: 9). في المزمور (8)، يكون لصوت الابن أيضاً سياقه في ترنيمة المديح [التسبيح] لاسم يهوه (المزامير 8: 2). بالنسبة لمتى، فإن يسوع «يأتي باسم يهوه». إن نشيد التسبيح المثالي هو ذاك التعرف. من القوة الحمائية لهذا التسبيح، يأتي خلاص أورشليم وتجد الأحجية رسالتها.

ثمة بيت غير مستشهد به من المزمور (8) يؤثر في تفسير متى. يُمنح مجاز صوت الابن، المفعم بدموع تواضع رجل بالغ، صدى خطايا:

من هو الإنسان حتى تهتم به؟، أو من هو "ابن الإنسان" حتى تعتبره؟.  
جعلته أدنى من الملائكة إلى حين، ثم كللته بالمجد والكرامة وأعطيته  
السلطة على كل ما صنعه يداك (المزامير 8: 5-7).

يلقى المجازان إبداعية لا مثيل لها في تعريف سيادة يهوه بوصفه سيد الخليقة (المزامير 8: 2). إنهما يطرحان سؤالاً حول فهم الذات. (من هو الإنسان؟). هذا النظر الفلسفي لقول أفلاطون (اعرف نفسك) يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفهم العالم القديم للعالم بوصفه وادي الدموع. إن أصوات الأبناء السعداء في الكتاب تحتاج لأن تلتطف بدموع التواضع إذا كان عليها أن تعكس بشكل كامل قدر البشر. تقدم حكمة الأبرياء شرحاً نقدياً لحماسة السفسطة. يؤثر التسبيح التريدي لاسم يهوه في المزمور (8) (المزامير 8: 2، 10) مجاز القوة التي تأتي من فم الابن: جواب متحول على السؤال الخطابي للعدم الإنساني. في سياق الملوك ومسيح يهوه، فإن هذا التواضع يسكت ضجيج أعداء الخلق ويرسخ سلام السيّد/الحامي الإلهي على الأرض (المزامير 8: 3، 7؛ انظر المزامير 2). «من هو الإنسان حتى تهتم به؟، أو ابن

الإنسان حتى تعتبره؟» (المزامير 8: 5) يقدم مفتاحاً لفهم المزمور. إنه يشير ضمناً إلى دور حفيد آدم، أنوش، أول من ينادي باسم يهوه (التكوين 4: 26). يفتح المزمور (8) بمحاكاته الخاصة لأنوش: «أيها يهوه سيدنا . . ما أعظم اسمك في كل الأرض». يعرف المنشد القوة الآتية من فم كل ولد بأنها اسم يهوه. إن النداء باسمه يجعل يهوه يتذكر ويعتني ببشريته.

إن كون يهوه يسمع دائماً بكاء الابن هو مجاز من الأدب الكتابي. فهو يسمع صرخة إسماعيل في الصحراء (التكوين 21: 16-17) ودموع عيسو أمام أبيه، إسحق (التكوين 27: 38-40). يأتي الخلاص من فم الطفل/ يتم بلوغ الذروة الدرامية لقصة أبراهام [إبراهيم!] عندما يواجه الطفل إسحق رعب قصته بسؤاله البريء: «يا أبي، ولكن أين كبش المحرقة؟» (التكوين 22: 7)، يصبح جواب أبراهام [إبراهيم!] «إنّ الرب يدبر» أنموذجاً إرشادياً للإيمان بمعاناة البشرية وأرض اختبار لأجل السردية الكتابية. إنّ المرء يفعل حسناً بأن يستمرّ في هذا التيار من التلميح من خلال حكايات الآباء، ملاحظاً مشاهد دموع يوسف (التكوين 45: 2، 14-15) والأيام السبعة من النحيب المصري لأجل والد يوسف في مقابل الدموع المتضمنة للشيوخ السبعين الذين يدخلون منقاهم في مصر (التكوين 50: 3). هناك يكابدون إلى أن تجعل صرخة الأطفال يهوه يتذكرهم (الخروج 2: 23-24).

### 1 / 3 / 5) عبد إشعيا المكابد

يمكن تتبع موتيف الأبناء الذين ينادون باسم يهوه عبر قصة القفر وسفر القضاة إلى نشيد عبد إشعيا، الذي يعلن عن البشارة للتحرير الشامل من السبي (إشعيا 48: 20). في هذا يجد المرء مفتاحاً إلى لغز القوة القادمة من فم الأطفال:

أنصتي إليّ أيتها الجزائر، واصغوا يا شعوب البلاد البعيدة: قد دعاني  
يهوه وأنا ما زلت جنيناً، وذكر اسمي وأنا ما برحت في رحم أمي.  
جعل فمي كسيف قاطع، وواراني في ظل يديه؛ صنع مني سهماً  
مسنوناً وأخفاني في جعبته. وقال لي: أنت عبدي إسرائيل الذي به  
أتمجد (إشعيا 49: 1-3).

يمارس إسرائيل دور البشرية الجديدة. في نشيده، يتكلم إشعيا عن الرب  
الذي يتذكره، كما يعود إلى ثيمة استعملت كثيراً في الأناشيد السبعة  
للملكوت الرب في المقدمة (إشعيا 1-12). إن موتيف كونه مدعواً من رحم  
أمه، كما دعي شمشون وصموئيل من رحمي أميهما (القضاة 13؛ صموئيل  
الأول 2) وكما أعاد استعماله لوقا في قصة ولادة يوحنا (لوقا 1: 44)، هو  
منسجم مع قصص ولادة «ابن الرب» (القضاة 13: 5)<sup>18</sup>. في قصة الخلق  
البابلية، إينوما إيليش، تشكل هذه القصص جنساً أدبياً مميزاً: «ولد  
مردوك في بيت أبسو؛ خلقه أبوه ايا؛ ولدت أمه دامكينا؛ كانت ولادته ولادة  
بطل»<sup>19</sup>. في نشيد إشعيا، يتكلم إسرائيل عن الزمن الذي يسبق ولادته  
(إشعيا 49: 1، 5-6) عندما دعي ليكون عبداً للرب و«نوراً للأمم» وليتكلم  
كنبي إلى الناجين العائدين من [بني] إسرائيل (إشعيا 49: 6)، كما دعي إرميا  
ليكون «نبي يهوه [يهوه] إلى الأمم» (إرميا 1: 4-5)<sup>20</sup>.

مثلاً أن إشعيا لم يكن بوسعه أن يتكلم لأن شفّيته نجستان فطهر شفّيته  
بجمرة مشتعلة، فإن إرميا لا يستطيع أن يتكلم لأنه طفل (إرميا 1: 6). فمه  
ممسوس وكلمات يهوه موضوعة فيه. إنه يمتلك القدرة على تقرير مصير  
الأمم. فهو يمتلك سلطة المسيح على القضاء: يرفع ويترّل، يدمر ويسوي،  
يبني وينبت (إرميا 1: 10). ضمن هذا الاقتباس المكرر ست مرات يوجد  
النشيد لأجل الإنسان البائس، الذي تنشده حنة في قصة ولادة صموئيل، التي  
تستحضر قوة يهوه بوصفه ملكاً (صموئيل الأول 2: 1-10).

في أناشيد العبد المكابد لإشعيا، فإنَّ إسرائيل المولود حديثاً سيمتلك روح يهوه و«يحكم الأمم بالعدل» (إشعيا 42: 1؛ 49: 1). هذا الحكم «صادق» (إشعيا، 42: 3-4). بسبب هذا الصدق، دعاه يهوه عند الخلق ليكون نور العالم (إشعيا 42: 5-6). إنه ليس تعليماً يفهمه أي إنسان، إنه تعليم يُهتف في الشوارع. ولا هو حكم يمكن ترسيخه بحرب عنيفة؛ لأنه ثمة قصة مرضوضة من سورة (إشعيا 42: 3). للتعبير عن الصفة السلمية لحكم التوراة الذي يجلبه إسرائيل لينير العالم، يعتمد إشعيا على المجاز الأساسي للإيديولوجيا الملكية في ترجمة مختصرة لنشيد الإنسان البائس. كما في إرميا، فإن السلام الذي يجلبه النصر يعطي البشر أنفسهم ليتنفسوا (إشعيا 42: 5)، «لتفتح عيون العميان، وتطلق سراح المأسورين في السجن، وتحرر الجالسين في ظلمة الحبس» (إشعيا 42: 7)<sup>121</sup>. تقفل الدائرة المجازية لإسرائيل بوصفه قصة مرضوضة لكنها مكسورة في آخر الأناشيد عندما يرفع إشعيا صورة يدي السجين، المستحضرة للمنفي، المرضوضة القصبة (إشعيا 53: 5).

إنَّ دمج أناشيد عبد إشعيا مع لاهوت البقية لقصة حزقيال يربط مجازات الخلق وحكمة الطفل في كل من سفر إشعيا والمزمور 8. يوضع إسرائيل بوصفه عبد يهوه في تباين مع "شعب" إسرائيل القديم «الذي لا يفهم» (إشعيا 6: 9). بمماهة العبد المتألم مع أولاد يهوه واستحضار بقية إسرائيل، يجمع إشعيا معاً المجموعة نفسها من الموتيفات التي نجدها في المزمور (8): «أتسألوني في سياق الأحداث الآتية عن أبنائي أم توصوني بعمل يدي» (إشعيا 45: 11). إنه يربط معاً، في تكرار للهوية، ملكاً مسيحانياً مع «ابن الإنسان، الذي يعتني به يهوه» (المزامير 8: 5)، «أنا أقمت قورش ليجري العدل، وأنا أمهد طرقه كلها، فيبني مدينتي» (إشعيا 45: 13). يمثل هذا موازياً للإعلان في النشيد السابق أن «ها أنا أتقدمك لأسوي الجبال بالأرض» (إشعيا 45: 2)، ويتزع التاريخة عن الإشارة إلى الملك الفارسي



قورش بتورية لفظية خفية. يُماهي «هذا ما يقوله يهوه لقورش مختاره، الذي أخذت يمينه <حزقي>» (إشعيا 45: 1) المسيح القاهر، الذي يمسك يهوه يده اليمنى (المزامير 8: 16، 5: 110؛ انظر التكوين 48: 13) بحزقيال <حزقيالو>، بطل القصة المركزية لسفر إشعيا (إشعيا 36-39)<sup>22</sup>.

في الإعكاسات الكبيرة لأورشليم إشعيا الجديدة، لن تكون هناك صرخات ودموع نظراً لأن كلاً من الشيب والرضع يعيشون أعماراً كاملة (إشعيا 65: 19-20). إن يهوه الهوشعي [الشبيه بهوشع] لن يطلق على أورشليم أبداً اسم (المهجورة) ولا على أرضها اسم (الصحراء). سيكون اسم أورشليم (بهجتي) <حفصوبة>. ستدعى أرضها بعولة (المخطوبة) (إشعيا 62: 4؛ انظر هوشع 1-3) في مثل هذا العالم العجيب والطوباوي، يأخذ يهوه الدور الأول الأساس للطفل مردوك في المزامير (8: 3). إن فمه هو فم إنوش، «الذي يُخرج الصدق، كلمة لا رجوع عنها» (إشعيا 45: 22). في عالم ملكوت الرب [في سفر] إشعيا، من خلال يهوه وحده يجد المرء البر والقوة وبالرب وحده يخلص كل أطفال العالم (إشعيا 45: 22-24). في نهاية سفره، ينتقل إشعيا من العالم المعياري للأسطورة والحكاية الخرافية ويخاطب جمهوره بشكل مباشر (إشعيا 66: 5-14). إنه يتكلم، مثل متى ولوقا، عن الطوبىات (Beatitudes) التي أعارهم إياها، ويتكلم إلى المعنيين بالكلمة ويكرههم أشقاؤهم. يتكلم إلى المحتقرين بسبب اسم يهوه والذين يتعرضون للتحدي باستهزاء. في سطور أنيقة قليلة يتكلم إشعيا إلى أولئك القليلين الذين يفهمون ويكشف أحاجيه لهم عندما يتخذ لنفسه دور العبد المكابد للرب (إشعيا 66: 5؛ انظر لوقا 6: 22-23؛ متى 5: 11). إن إعادة ولادة أورشليم عندما ستدخل صهيون في المخاض سيكون حتى أسهل من الولادات في قصص القابلات [المولدات] التي حكيت فيما مضى لفرعون، عندما حاول أن يقتل أطفال إسرائيل في النيل:

شعبي مثل امرأة ولدت قبل أن تتمخض، وقبل أن تقاسي من الطلق أنجبت ذكراً. من سمع مثل هذا، ومن رأى نظيره؟ أتولد بلاد في يوم واحد؟ أم تخلق أمة دفعة واحدة؟ فما إن تمخضت صهيون حتى إنجبت أبناءها. يقول يهوه: هل أنحض ولا أولد؟ هل أغلق الرحم وأنا المولّد؟ (إشعيا 66: 7-9؛ انظر 1: 19).

### 1 / 3 / 6) الابن رمزاً للتواضع والتقوى

إنّ الخطاب المتصل بالأقوال حول الملكوت والأبناء هو تابع لثيمة التواضع الطاغية. فالجهاز التي يستعملها يسوع ليجيب على سؤال تلاميذه حول ما هو الأعظم في ملكوت السماء تثبت ذلك (متى 18: 1-11). إنّ متى يجعل يسوعاً ينادي ولداً صغيراً ليستخدمه في أمثلة حية:

الحق أقول لكم إن كنتم لا تتحولون وتصيرون مثل الأبناء الصغار، فلن تدخلوا ملكوت السماوات أبداً. فمن اتضع فصار مثل هذا الابن الصغير، فهو الأعظم في ملكوت السماوات (متى 18: 3-4).

في عالم الكتاب، حيث الأعظم في السماء هو الرب، ولا يمكن أن يكون سوى الرب، يكون سؤال التلاميذ غير هام جداً أو مثيراً للتحدي. ومع ذلك، فإنه يسمح لشخصيتنا المستوحاة من الحاخامات بتقديم عرض للخطابة يفتح خطاباً أكثر تعقيداً عن التواضع واللاهوت. في جواب يسوع، يوسع الدور الكلاسيكي للولد كنموذج للتواضع خارج السؤال الغبي للتلاميذ. إنه يدعو إلى التأمل حول الإلهي. تترك العقيدة اللاهوتية الواضحة، (الرب عظيم!) من دون أن يقال لأنّ الابن بتواضعه يمتلك، مع ذلك، ادعاءً منطقيّاً حول كونه الأعظم في ملكوت السماء، حيث يلقي هذا العالم إعكاسه. ليس أقلّ المكاسب هو ربط التواضع بالإلهي، وهو تحد، مع أنه إمكانية تكاد تكون بجهولة في التراث الأكبر. يُجمع الأبناء والتواضع وصورة الرب معاً في حكاية سامرية قديمة حول زيارة قام بها الإسكندر الكبير إلى شكيم. يطلب

الملك العظيم أن يصنع السامريون صورة له ويضعوها على قمة جرزيم، الجبل المقدس. يجب أن يُنفذ ذلك قبل أن يعود الإسكندر من مصر. إن التجديف المطالب به غير وارد للسامريين مع أن سلطة الإسكندر على الحياة والموت لا تفوقها سلطة في عالمهم. فصاموا وصلّوا، أملًا في أن ينجوا من محتهم في الاختيار بين الرب والقيصر. عاد الإسكندر لكنه لم يجد نصبًا أو صورة له على الجبل. فسأل كبير الكهنة والقادة السامريين بغضب عن سبب عدم إطاعته. شرح كبير الكهنة أن السامريين، خلافًا للأمم الأخرى، التي تصنع صورًا وتُصبأ غير قادرة على التكلم أو التحرك، قد صنعوا صورًا للإسكندر، لها عقل وبوسعها أن تتكلم. جمع كبير الكهنة كل آباء الأبناء الذين ولدوا منذ زيارة الإسكندر السابقة وأمرهم بأن ينادوا أولادهم. حالما جاء الأبناء، نادى آباؤهم: اسكندرا، فردّ كل ولد. سرّ الملك، بالطبع، وعاشوا جميعًا بسعادة بعدئذ إلى الأبد. إن ترديد القصة البهيج ل(صورة الرب) في سفر التكوين يمهّد بحذقة الخاتمة الفائزة للقصة مع كل صور الرب مجتمعين، بمن فيهم الإسكندر، يتعبّدون لله الواحد الحق على جبل جرزيم<sup>[23]</sup>.

ثمة خطابة مشابهة تحكم تقدم متى للولد في صورة التواضع الإلهي وبالتالي الأعظم في السماء. يتوسع متى ويقدم أمثولات أخرى عن الثيمة نفسها. بسخرية رقيقة، يستغلّ تنافس التلاميذ العبثي الطفولي على مكانة الرب في السماء. بطريقة أو بأخرى، يحتاجون لأن يكونوا مثل الأبناء إذا كانوا يودون أن يكونوا عظيمين. كل هذه الأصوات هي شروحات تفسيرية لمجاز قصة الخلق للبشرية المخلوقة في صورة الرب. إنها غالبًا عن "الملوك" وفي كثير من الأحيان تستغلّ المجازات القيامية، لكنها بالكاد تتضمن توقعات تاريخية. تشير ثيمة يوم الحساب [الدنيوية] بلغتها أو بركتها دائمًا إلى المتعالي والذي لا يمكن الاقتراب منه. اللغة ميثولوجية والهدف منها أن تعلم وتنور. إنها تسلط الضوء على الأسطورة الدينية للمسرح القلبي. فالكورس حاضر

دومًا ليمدّ النصّ بقالب تفسيري، فينشد، مع إشعيا، نشيدًا أو آخر لعبد يهو، يعقوب:

السيد يهو وهني منطق العلماء لأعرف كيف أغيث المتعب بكلمة،  
ينبهي في كل صباح، ويرهف أذني حتى أسمع بانتباه المتعلمين. قد فتح  
السيد يهو أذني فلم أعاند أو أراجع إلى الوراء (إشعيا 50: 4-5).  
أنا هو يهو قد دعوتك بالبرّ. أمسكت بيدك وحافظت عليك وجعلتك  
عهدًا للشعب ونورًا للأمم لتفتح عيون العمي، وتطلق سراح المأسورين  
في السجن، وتحرر الجالسين في ظلمة الحبس (إشعيا 42: 6-7).

إنّ الرحمة والعطف الإلهيين هما ما ينشده النص، نموذجًا لمحاكاته: للسير  
في طريق الصلاح الإلهي، لمحاكاة الرب الذي خلقوا على صورته. إنّ  
الأمثولتين الأوليتين لمّتي تعتبران الابن كمقياس لمكانة المرء ضمن الملكوت:  
الخير أو الشرّ.

ومن قبلَ باسمي ولدًا صغيرًا مثل هذا، فقد قبلني. ومن كان عثرة  
لأحد هؤلاء الصغار المؤمنين بي، فأفضل له لو علّق في عنقه حجر  
الرحي وأغرق في أعماق البحر.

يحمل تنويع لوقا على هذا المثل الثقل الأكبر، لكنه لا يمتلك الآية الموازية  
حول جلب «الصغار» إلى السقوط (لوقا 7: 1-2) يجعل مرقس يسوعًا  
يسأل تلاميذه «فيم كنتم تتجادلون في الطريق؟» (مرقس 9: 33-37). إنهم  
يعددون العناصر المركزية لحكايات متى ولوقا حول التنافس على من يكون  
الأعظم. مع ذلك فإنّ يسوع يفسد الجدال بنصب الفخ المنطقي لسداجتهم  
ويعكس التنافسية المتضمنة في الأشكال السجالية للقصة: «الأول سيكون  
الأخير» . . يأخذ ولدًا بين ذراعيه كنموذج ومبدأ لأجل التقليد [المحاكاة].  
إنّ طبعتي لوقا ومتّى متضمنتين في شرح مرقس لمنطق المحاكاة. إذا استقبل  
شخص الابن، فإنما يستقبل يسوع، وإذا استقبل يسوعًا فإنما يستقبل الرب

(مرقس 9: 37). لمركس، يكمن منطق المحاكاة في الدور القديم للملك بوصفه صورة وممثل الإله.

في حين يربط مركس مشهد التوجيه الصغير إلى تلاميذه في سلسلة من التماهيات، فإن مثاله عن الإنسان الذي يطرد العفاريت هو شكل مختلف قريب من أولاد متى الذين يهتفون «المجد لله» في الهيكل. فالإنسان لا ينبغي إسكاته (مرقس 9: 38-41؛ متى 21: 5). إن التوازي يدعم اضطراد ثيمات مركس. فصياح العفاريت هو شرح للولد الذي يتعين القبول به. بشكل مماثل، إن حجة لوقا ومركس القائلة إن الطريقة التي يعامل بها المرء ولدًا سوف تعتبر بمثابة معاملة ليسوع تتكشف بأشكال مختلفة تمامًا في إنجيل متى. في المرة الأولى، تظهر في حوار بين يسوع وتلاميذه (متى 18: 1-5). تظهر أيضًا في حوار بين يسوع ووالدة اثنين من التلاميذ (متى 20: 20-28). يعرض مركس مناقشة يسوع مع التلاميذ (مرقس 9: 33-37) ومن ثم يعيد استعمالها في قصة، تقدم استعمالاً مزدوجاً للثيمة. في الأول، يُسأل يسوع من التلميذين اللذين تكلمت والدتهما بالنيابة عنهما في إنجيل متى (مرقس 10: 35-40). ثم يستعمل هذا لإبداع حكاية شجار غيور بين هذين الاثنين و(العشرة)، وهو ما يسمح لمركس بأن يقدم قصة رمزية [السيغورية] عن الاثني عشر بمثابة الأبناء الاثني عشر ليعقوب، الذين يمثلون كل [أسباط] إسرائيل (مرقس 10: 41-45). يعرض لوقا ستة تنويعات هامة على الأقل على هذه الثيمة. التنويع الأول يستعمل موتيف شجار التلاميذ لبيدع أمثلة بسيطة عن «طهارة القلب» (لوقا 9: 46-48). إن لوقا أيضًا يجعل يسوعًا يوظف الثيمة في أمثلة حفل الزفاف في القصة الثانية من قصص المأدبة الثلاث. وهذه أيضًا قصة مزدوجة. فالجزء الأول يردد صدى الجسدال على المرتبة التي ينبغي إعطاؤها للتلاميذ في الملوكوت. إنها تردد النصيحة المقدمة في سفر الأمثال (الأمثال 25: 6-7) بانتقاء مكانة الشرف



الأقل مرتبة في مأدبة (لوقا 14: 7-11) لتفادي مذلة أن يطلب [منهم] أن يتخذوا مقعداً أدنى مرتبة، إذا ما جاء من هو أعظم [شأنًا]. إنها أيضاً تتخلى عن الأمل والشرف في أن يطلب من المرء أن ينتقل إلى مكانة أعلى. يختم لوقا هذه الأمثلة الحكائية [النوادرية] باقتباس تلميح حنة إلى قصة أيوب، لكي تصف الإعكاسات المخلصة للملكوت الرب:

يهوه يُذل ويُعزّز؛ ينهض المسكين من التراب، ويرفع البائس من كومة الرماد، ليجلسه مع النبلاء، ويملكه عرش المجد (صموئيل الأول 2: 7-8؛ انظر لوقا 14: 11).

تقدم أمثلة لوقا الثانية ثيمة التواضع في سياق الملكوت وإعكاساته. ينصح يسوع مضيفه بأن ينسى دعوة الأصدقاء والأقارب والجيران الأغنياء. فهم سيدعونهم بدورهم. بتحول لغوي أنيق، يجعل لوقا يسوع يدعو الفقراء والمقعدين، العرجان والعميان (لوقا 14: 12-14)، كل آيات الملكوت. يلتزم لوقا بالحكمة العملية لسفر الأمثال يجعل يسوع يكتشف أنه رغم أن هؤلاء الضيوف ليس لديهم ما يقدمونه لمضيفهم بالمقابل، فإنه سيتبارك ببعث الأبرار. إن الرغبة في التبرّك يؤيدها سفر الأمثال، الذي استلهم لوقا منه، الذي يعرض ملخصاً للتوراة: «من يرحم الفقير يقرض يهوه، ويكافئه يهوه على حسن صنيعه» (الأمثال 19: 17؛ انظر التثنية 14: 28-29).

يطرح لوقا مرة أخرى السؤال عمن سيكون الأعظم في مشهد العشاء الأخير. فالأمثلة الحكائية تقابل التكبر بالتواضع. إذ يقارن يسوع سلطة الملك بين الوثنيين (gentiles) بإعكاس ملكوت الرب حيث يكون الأعظم [شأنًا] بين التلاميذ بمثابة الأصغر سنًا. يردد هذا بشكل واضح صدى القصص الأبوية لسفر التكوين، بتنويعها الثلاثي على ميراث الأصغر: إسحق (التكوين 21: 11-12) ويعقوب (التكوين 27) وإفرايم (التكوين 48: 17). كل إعكاس يردد صدى إرادة الرب وليس إرادة الأب. يقدم موتيف سندريلا لاختيار

داود مسيحياً، مع أنه الأصغر مع سبعة إخوة (صموئيل الأول 16: 10-11)، تنويعاً له جذوره في قصص الشرق الأدنى القديم حول الاختيار الإلهي للملوك (انظر 1/2) أسطورة الملك الصالح). تتضح الوظيفة التربوية لسلسلة أمثولات لوقا في خاتمة قصة العشاء الأخير. فكما يخدمهم يسوع، قائدهم، كذلك يجب أن يكون القائد في المملكة هو الذي يخدم (لوقا 22: 24-27). تبقى أمثولات لوقا عن التواضع ضمن سياق تفسيري للحساب [الدينونة] المسيحي والمملوك وإسرائيل الجديد. إنها تقوم على المنطق المحاكاتي الاقتدائي للخلافة:

أنتم الذين صمدوا معي في تجاربي. وأنا أعين لكم، كما عين لي أبي ملكوتاً، وتجلسون على عروش تدينون أسباط إسرائيل الاثني عشر (لوقا 22: 28-30).

يعرض لوقا مشهداً مماثلاً في قصة الصلب يستحضر مرة أخرى مشهد الحساب [الدينونة]. فليس التلاميذ بل المجرمان المصلوبان مع المسيح هما اللذان يتشاجران على مكانهما في الملوك (لوقا 23: 39-43). يلعب أحدهما دور المستهزئ: «ألسنت أنت المسيح؟ إذن خلّص نفسك وخلصنا!». أما المتذلل الآخر فيطلب أن يُذكر في [يوم] الحساب. إن دور المستهزئ، الذي يلعبه لص بسؤاله عما إذا كان يسوع هو المسيح، هو التردد الثالث للمستهزئ في قصة الصلب في إنجيل لوقا. التردد الأول يلعبه الرؤساء المتكلمون الذين ينشدون مثل الرعاع: «خلّص آخرين! فليخلص نفسه إن كان هو المسيح المختار عند الرب!» (لوقا 23: 35). يسخر الجنود بشكل مماثل من يسوع: «إن كنت أنت ملك اليهود، فخلص نفسك» (لوقا 23: 36-37). إن اللص الساخر ورفيقه المتذلل هما جزء من هذه القصة الأكبر. إنهما يدخلان المسيح والمختار، ملك اليهود، إلى ملكوته. إنهما يشرحان ليس قولاً بل خطاباً كاملاً عن التكبر والتواضع. يخلق جدال المستهزئ مع المتواضع قصة تعرف يحمل ثقلها المتراكم شاهد اللص الطيب.

يكشف الشرح الفريد للتقوى في إنجيل يوحنا عن تقنية استعمال القصة كأداة تربوية. فبوضع قصته في سردية العشاء الأخير، يعتمد يوحنا على أزواج مستوازية من المجازات. من يجلس إلى المائدة يُقابل بمن يقوم على الخدمة، ما يخلق انعكاساً مرآتياً للأستاذ والتلميذ (يوحنا 13: 3-20). تصبح قصة يسوع أمثلة عندما لا يتكلم فحسب، بل يلعب دور الخادم. كأستاذ، يقوم بغسل أقدام تلاميذه في مشهد ينشد المحاكاة [الاقتداء]:

أنتم تدعونني معلماً وسيداً، وقد صدقتم، فأنا كذلك. فإن كنتُ، وأنا السيد والمعلم، قد غسلت أقدامكم، فعليكم أنتم أيضاً أن يغسل بعضكم أقدام بعض. فقد قدمت لكم مثلاً لكي تعملوا مثل ما عملت أنا لكم. الحق الحق أقول لكم: ليس عبد أعظم من سيده ولا رسول أعظم من مرسله. . . الحق الحق أقول لكم: من يقبل الذي أرسله، يقبلني؛ ومن يقبلني، يقبل الذي أرسلني (يوحنا 13: 13-20).

على العموم، تعرض الأناجيل الثلاثة الأولى أكثر من دزينة من تنويعات القصص والأمثولات والأمثال على قيمة التكبر والتواضع. يمكننا أن نضيف تنويعات صغرى أخرى على هذه القيمة، يمكن فهمها على نحو قابل للجدل كعناصر مستقلة في سياق التراث الأكبر. إنها تستعمل لبناء تعليق موسّع على الملكوت وإعكاس القيم، الذي ينتمي إليه. فعلى سبيل المثال، يجمع لوقا أقوالاً عن التكبر والتواضع ضمن ثلاث حكايات، تدين سلوك الفريسيين، والقضاة / والفريسيين والكتبة، على التوالي. تعطى الحكايتان الأولى والثانية شكل سجل، في حين تأتي الثالثة في سلسلة من الأقوال المتصلة بثيمات الملكوت. في السجل الأول، ينتقد الفريسيين بسبب النفاق. إن التعرف في السوق يُوازى بالبحث عن أماكن أعلى في الجمع [الكنيس]. هذا التنويع الواضح على مثل التكبر والتواضع المتعارف عليه بالكاد يهيء القارئ لأجل التعليق المتوازن خطائياً إنما الساخر على نحو لاذع، مشبهاً مالكي هذا التكبر في ملكوت الرب بالقبور التي يمشي البشر فوقها دون أن يدروا:

الويل لكم أيها الفريسيون، فإنكم تحبون تصدر المقاعد الأولى في الجامع وتلقي التحيات في الساحات العامة! الويل لكم، فإنكم تشبهون القبور المخفية، يمشي الناس عليها وهم لا يعلمون! (لوقا 11: 43-44).

السجل الثاني مع المحامين والفريسيين يعرض الأمثلة، التي ناقشناها قبل الآن، حول أماكن الشرف في المأدبة، التي يستعدها لوقا من سفر الأمثال (لوقا 14: 7-14). فالذين يُدعون إلى الوليمة في الملوك هم (الفقراء والمعاقون والعرج والعمي). إن سلسلة لوقا الأخيرة من أقوال التكبر والتواضع ليست مؤطرة في سجل بل تقدم كتحذير ضد الذين يعارضون فضائل الملوك. يضيف لوقا إلى مشاهد التكبر والتواضع الثلاثة هذه مشهدين آخرين حول حب الملابس والصلوات الطويلة:

احذروا من الكتبة الذين يرغبون التجول بالأثواب الفضفاضة ويحبون تلقي التحيات في الساحات العامة، وصدور المجالس في الجامع، وأماكن الصدارة في الولائم؛ يلتهمون بيوت الأرامل ويتذرعون بإطالة الصلوات. هؤلاء سترل بهم دينونة أقسى! (لوقا 20: 46-47).

إن خمسة التهام بيوت الأرامل تكسر التماسك الخطابي لسلسلة الأقوال وتحولها إلى خطاب الملوك. يضع متى هذه العبارات في مجموعة من الأقوال أكبر بكثير عن الملوك والدينونة التي يجلبها، في سيرورة بناء نقده اللاذع الكبير ضد الكتبة والفريسيين (متى 23، خصوصاً 6، 14).

إن قسمًا هامًا من إنجيل متى يجمع ويدمج أمثالا في مجموعات ذات معنى. يُقدم أحد هذه الخطابات كجزء من سلاسل شروحات التوراة المؤطرة بشكل ملائم ضمن موعظة متى على الجبل (متى 5: 43-48). يلعب يسوع دور موسى بصفته معلماً عندما يعرض متى على قارئه أكبر مجموعة من الأمثال في العهد الجديد. إنها تشجع على الاقتداء وتدعم النصيحة بأن «كونوا أنتم كاملين، كما أن أباكم السماوي هو كامل» (متى 5: 48 =

اللاويين 11: 44). يوازي نقد هذه الموعظة لحب الذين يحبونك توازي انتقاد لوقا لدعوة الأصدقاء والأقارب إلى الوليمة. يستعمل متى الأسلوب نفسه الذي يستعمله لوقا. كما في النقد اللاذع ضد الكتبة والفريسيين، يربط عددًا من الأقوال ومجموعات الأقوال وفقًا لموضوعات معينة، خالقًا بذلك مشاهدًا سرديًا ضمن حياة يسوع عن طريق الثقل المحض لمادته<sup>24</sup>. هذه التقنية أساس لسفر المزامير، تلعب دورًا طاغيًا في خلق سجلات أيوب وأصدقائه وتبني رسائل الوحي في سفر إشعيا.

إن جانبًا هامًا من ثيمة الأبناء في إنجيل متى يربط التماهي بين يسوع وتلاميذه باتحاد الأتقياء مع الرب. يقع المقطع النقدي في خطاب طويل حول نداء التلاميذ، الذي يتألف من شذرات قصيرة أصغر شبه مكثفية ذاتيًا متصلة معًا حول موتيفات التلاميذ واتباع يسوع. تبدو إحدى الشذرات مسئلة على نحو واضح من قصة إيليا الذي يدعو أليشاع إلى أن يتبعه ويصبح مسيح يهوه المنتقم (الملوك الأول 19: 15-21). إن تلميح متى إلى الحرب المقدسة في قصة إيليا-أليشاع هو قوي إلى درجة أنه يجعل تلك القصة جزءًا من سياقه. فاستجابة يسوع المشوشة لأفكار السلام الضمنية للتلاميذ تنم عن استجابة قارئ متى لطلب أليشاع بأن يسمح له بأن يقبل أباه وأمه قبلة الوداع قبل أن يتبع إيليا:

فمر به [أليشاع] إيليا وطرح عليه رداءه. فترك الثيران وركض وراء إيليا وقال: دعني أودع أبي وأمي وأتبعك (الملوك الأول 19: 19-20).  
ألا تظنون أني جئت لأرسي سلامًا على الأرض. ما جئت لأرسي سلامًا، بل سيفًا. فإني جئت لأجعل الرجل على خلاف مع أبيه، والبنت مع أمها، والكثرة مع حاتها. وهكذا يصير أعداء الإنسان أهل بيته. من أحب أباه أو أمه أكثر مني، فلا يستحقني. ومن لا يحمل صليبه ويتبعني، فهو لا يستحقني. من يتمسك بحياته، يخسرها، ومن يخسر حياته من أجلي فإنه يربحها. من يقبلكم يقبلني، ومن يقبلني،



يقبل الذي أرسلني. من يرحب بنبي لكونه نبياً، فإنه ينال مكافأة نبي؛ ومن يرحب برجل بارٍ لكونه باراً فإنه ينال مكافأة بار. وأي من سقى واحداً من هؤلاء الصغار ولو كأس ماء بارد، فقط لأنه تلميذ لي، فالحق أقول لكم: إن مكافأته لن تضيع أبداً (متى 10: 34-42).

يعيد السياق المباشر لهذه الشذرة من حديث يسوع إلى الأذهان خطابة الحساب [الدينونة] القيامي، الذي يميز الذين يقبلهم الأب والذين يرفضهم. يربط متى أيضاً سلسلة المحاكاة والتماهي بسرديّة الصلب ويختتم بحمل مناقشة التلميذ بمجاز الملوك والأبناء. هذا شرح وتعليق على وعد يهوه لأبراهام [إبراهيم]: «وأبارك مباركك وألعن لاعنيك. وتبارك فيك أمم الأرض جميعها» (التكوين 12: 3).

يقرأ متى سفر التكوين كأمثولة ويطلب أن يُقرأ هو كأمثولة بالمقابل. إنَّ منطقته هو سلسلة من المحاكاة. فسلسلة الهوية وتحول الدور هي هدايته في التقوى. إنَّ مماهة الأبناء بالتلاميذ هامة بوجه خاص عندما تعكس النمط نفسه من التحول والترابط الذي نواجهه عمومًا في سفر المزامير، الذي يصل ثيمتي داود والمسيح بالأتقياء الذين ينشدون الأناشيد (انظر 3/3) شخصية داود في القصة والنشيد).

إنَّ أمثولة متى عن محاكمة [دينونة] الأمم وقبول البارين في ملكوت السماء تربط مجاز الملوك والأبناء مرة أخرى بموتيف التلاميذ الذين يتنافسون على الفهم الصحيح (متى 25: 31-46). يُستحضر مشهد خرافي، (يسا بن الإنسان) يجلس على عرش المجد بوصفه قاضياً على العالم. يعتمد متى على موتيف من مشهد قراءة الكاهن عزرا للشرعة في سفر نحميا. إذ يقف عزرا على منصة في ساحة مع ستة من الشيوخ على يمينه وستة على يساره ويترل حكم التوراه على أورشليم الجديدة (نحميا 8: 4). في مراجعة لأمثولة متى، يبارك القاضي الأمم التي على يمينه ويلعن تلك التي على يساره،

في حين يستعمل تمييز حزقيال للغنم والماعز (عزرا 34: 17). لأجل جمهوره، يعيد خلق الخطاب نفسه حول التواضع الذي قدمه في طبيعته من أمثلة حزقيال عن الغنم والماعز. مثلما فعلاه لأدنى زملائهما في كل حياتهما، هكذا عاملا الملك. فقد أعطياه الطعام ليأكل عندما كان جائعاً، والماء ليشرب عندما كان عطشاً. رحباً به عندما كان غريباً، ألبساه عندما كان عارياً وزاراه عندما كان مريضاً أو سجيناً. إن متى، في ترديده، ييسط المشهد على نحو ملحوظ، لكنه بالكاد يتجاوز حزقيال أو إشعيا. يجعل إشعيا يهسوه يشكو من أن شعبه يبحث عنه كل يوم ويسعد بمعرفة طريقه كما لو كانوا بارين ومرغوبين في أن يكونوا قرب إلههم:

ويسألون: ما بالنا صمنا وأنت لم تلاحظ، وتذللنا ولم تحفل بذلك؟ إنكم في يوم صومكم تلتصمون مسرة أنفسكم وتسخرون جميع أعمالكم. وما أنتم تصومون لكي تتخاصموا وتتشاجروا فقط، وتتضاربوا بكلمات أئيمة. إن مثل صومكم اليوم لا يجعل أصواتكم مسموعة في العلاء. أيكون الصوم الذي اختاره في إذلال المرء نفسه يوماً، أو في إحناء رأسه كالقصب، أو افتراش المسح والرماد؟ أتدعو هذا صوماً مقبولاً لدى يهوه؟ أليس الصوم الذي اختاره يكون في فك قيود الشر، وحل عقد النير، وإطلاق سراح المتضايقين، وتحطيم كل نير؟ ألا يكون في مشاطرة خبزك مع الجائع، وإيواء الفقير المتشرد في بيتك. وكسوة العريان الذي تلتقيه، وعدم التغاضي عن قريبك البائس؟ عندئذ يشع نورك كالصباح وتزهر عافيتك سريعاً، ويتقدمك برك، ويحرس مجد يهوه مؤخرة ساقتك. عندئذ تدعو فيستجيب يهوه. تستغيث فيقول: ها أنا (إشعيا 58: 3-9).

إن إرشاد إشعيا لبني إسرائيل أنهم يستطيعون أن يحققوا أمنيته في أن يكونوا قرب الرب وفقاً لمعاملتهم للمضطهدين هو الإرشاد الذي يضعه متى في أمثولة. تستهلك موازاة إشعيا بين الطريقة التي يعامل بها المرء الآخرين، سواء رمز لهم بالمضطهد، أو الغريب أو العدو، وعلاقة المرء بالرب

النقاش الكتابي [التوراتي] العريض حول لب التوراة بوصفه حب الجار (اللاويين 19: 18؛ انظر مرقس 12: 31؛ انظر لوقا 10: 25-37).

تولد الأناجيل سلاسل من السرديات والأقوال في سيرورة الإنشاء. يكون مؤلف إنجيل متى، الذي يؤدي دوره الضمني كمعلم للمدرّاش، مشمولاً على نحو فاعل ومنهجي في إعادة كتابة التراث الكتابي الأقدم. هذا الهدف يفند ادّعاء مجموعة من الأقوال الشفهية مثل المصدر، التي تقف على نحو زائد بين الأناجيل ومراجعتها الكتابية. لا يمكن قطع الجذور الفكرية المشتركة لموتيفي الابن والملوك. إذ لا يمكن للمرء أن يعزل شخصية النبي القيامي عن شخصيتي مجترح المعجزات أو الشافي، ناهيك عن معلم التوراة. بفصل الأقوال عن سياقاتها في الأناجيل، فإن كُرسان وحلقة يسوع قد فقدتا الاثنين. علاوة على ذلك، فإن هذه الأقوال بالكاد تحمل معنى يمكن ربطه حصراً بأوائل القرن الأول، ما يعطي على نحو محتمل دليلاً على وجود يسوع تاريخي. فالأقوال تحمل معنى ضمن تراث فكري من الأمثلة المكتوبة والخطاب. هذا هو السياق الذي تُكتب فيه والذي لا يزال بالإمكان قراءتها فيه. إنّ الأناجيل لم تتبكر عن طسريق دمج طبعة مرقس الموجهة قيامياً للأحداث في حياة يسوع مع مجموعات الأقوال الشفهية من معلم. إن السرديات وأقوالها تدخل في بنية تراث مشترك من القصص والأقوال.

### 1 / 3 / 7 قيمة الأبناء الكونية

في قصة متى، تلعب قصة كبار الكهنة والكتبة دوراً سلبياً على نحو دراماتيكي. أشك في أن متى يحاول أن يقدم لنا صورة للكتبة وكبار كهنة عصره، وحتى أقله من أي عصر قد يفكر في وضع يسوع فيه. إذ يقدمهم متى في دوره تقرره خطابة السجّال. إنهم شركاء سقراط في النقاش: الذين لا يفهمون. إنهم جيل عميان وصم إشعيا. إنهم كهنة ملاخي الذين لا يجدون

ولا يخافون الرب (ملاخي 1: 6). عندما نسمعهم يعترضون على الأبناء يسنادون يسوعاً ابن داود والمخلص، فينبغي أن نتذكر أن دورهم هو سوء الفهم. إذ يتم إظهارهم بغضب الصالحين وعجرفة المتسلطين، لأنهم يمثلون دور المتغطرسين والمتكبرين حيث يُرى المتواضعون طوال سجلات متى الأكثر وضوحاً بين يسوع وكبار الكهنة الذي لا يركز على الصراعات التي يمكن أو لا يمكن أن يكون قد خاضها يسوع التاريخي مع القادة اليهود الحقيقيين. ولا يتركز اعتراضهم في هوية يسوع. بالأحرى إنَّ السجل هو القضية. تفسير أورشليم والهيكل. فليست أورشليم هي المدينة الآمنة التي يخلقها الجنود بل مدينة القوة المثالية لإشعيا. إنَّ أمة إشعيا البارة من البؤساء والمحتاجين الظافرين تطيح بكل آمني هذا العالم. الأبناء يميزون هذا.

يتعامل المجاز التهكمي للفقراء والمحتاجين الذين يدوسون الآمنين من هذا العالم في سفر إشعيا بطريقة أدبية مع كل من الفلسفة السياسية وأمل الفيلسوف في العدالة الكونية. إنه يضم مجازين. الأول: يقدم إيكاساً طوباوياً للحظ، أي على حضور الرب في هذا العالم، الهدف النهائي للإيديولوجيا الملكية. يُشرح هذا على نحو نموذجي في الأدب الكتابي بترجمة أو أخرى لنشيد الرجل الفقير، الذي أدرسه في الفصل التالي. المجاز الثاني: يستمد أيضاً من تراث الإيديولوجيا الملكية ويقدم دور المسيح بوصفه قاهراً للأمم السائرة ضد الإله، الذي سوف يدرس في الفصلين الخامس والسادس. في كل من إشعيا ومتى، يُماهى الملكوت بخلق أورشليم مجددة. إنَّ كلاً من منشد وسامع النشيد يُشجعان على محاكاة الأبناء. بالتماهي معه، يعكسان يأسهما من القوة. الدور يتطلب التواضع؛ أن يكونوا مثل فقراء ومحتاجي مدينة إشعيا القوية وأن يفكروا بأنفسهم بوصفهم ملوكاً، بعالم جديد تحت أقدامهم:

في ذلك اليوم يتردد هذا النشيد في أرض يهوذا: لنا مدينة منيعة،  
يجعل يهوه الخلاص أسواراً ومرتسة. افتحوا الأبواب لتدخل الأمة

البارة التي حافظت على الأمانة. أنت تحفظ ذا الرأي الثابت سالمًا  
لأنه عليك توكل . . (إشعيا 26: 1-3).

إن التراث واسع المجال. ظاهريًا، إنه سجال، يقدم نقدًا للحماقة  
المغرورة، تشرحه الحكمة البشرية لكبار المهنة والكتبة، الذين يحاكمون كهنة  
ملاخي. هذه الحكمة هي بالطبع الجهل. فالتشديد في المزمور (8) على  
التسبيح باسم يهوه (المزامير 8: 2، 10) يماهيه بالقوة التي تأتي من فم الابن.  
إن الجواب هو الذي يسكن ضجيج أعداء الخلق. مع إعلان اسم يهوه،  
يباشر حكمه على الأرض (المزامير 8: 3، 7). هذا هو الملكوت الذي تتكلم  
عنه الأناجيل.

في كل من متى ولوقا، تتضمن تقنيات التردد الخطائية، التي تقوم على  
الأقوال والاستشهادات [الاقتراسات]، والإحالات والتلميحات الصريحة  
والضمنية، خطابًا لا يستمر طوال مسار إنجيلهما فحسب بل يدعم أيضًا  
إبداع سرديّاتهما. ففي نشيد مريم في إنجيل لوقا (لوقا 1: 46-56)، على سبيل  
المثال، يعطى الطفل غير المولود يسوع نفس الدور الذي يأخذه الأطفال  
الآخرون في أقوال الملكوت. إن مريم الحامل، بإنشادها، «قد أنزل المقتدرين  
عن عروشهم، ورفع المتواضعين [البائسين]» (لوقا 1: 52)، إنما تردد صدى  
بيت من نشيد حنة، كان قد استعمل لوضع ثيمي قصة شاول وداود على  
طريقهما (صموئيل الأول 2: 1-9). إن حنة، مثل مريم، قد زارها الروح  
[القدس] وهي أيضًا أنشدت تضرع نشيدها السعيد المشابه لإعكاسات  
الملكوت: «يهوه يفقر ويغني، يذل ويعزّ» (صموئيل الأول 2: 7).

ليست إعادة استعمال لوقا لنشيد حنة مجرد استعمال مستعار. إنها مكيفة  
ومعدلة وفقًا لسياقها الجديد في قصتي يوحنا ويسوع. فهي تشرح وتعرف  
ولادتيهما البطوليتين إلى حد كبير كما فعل نشيد حنة والولادة البطولية  
لصموئيل ضمن قصة سفر صموئيل الأول. إن إعكاس سلطة وثروة هذا



العالم هما عنصران مركزيان في نوع نشيد وثيمة قابلين للتعريف بوضوح. يمكن إيجاد ذلك في كل تراث حكمة في الشرق الأدنى الكبير وتقريباً في كل تراث نصي قديم يعطي الصوت لإيديولوجيا الملوك والملكية. هذا المجاز، كما تم تناقله وأعيد تفسيره ضمن التراث الكتابي، قد لعب دوراً حاسماً في تطور قصة يسوع. إنه يغوص بعيداً في تعريف دوره وشخصيته ورسالته.

## 1 / 4 (نشيد إنسان يانس)

### 1 / 4 / 1 الفلسفة السياسية وعلم الأخلاق والإيديولوجيا الملكية

تتميز الأقوال التي يُعرّفها ماك وكرُسان بإيقاعات تأملية، نوعية جداً. وصحيح أن مصادر الأقوال قديمة. ومع ذلك، فإنّ التقديم الخاص في قصص الأناجيل ليس المرة الأولى التي قدمت فيها هذه الرسالة أو تلك. إنّ الاعتراض الأقوى على استعمال هذه الأقوال لإعادة تصوّر يسوع التاريخي ليس أنّ هذه الأقوال يمكن إثبات أن لها أصولاً مبكرة جداً، أبكر كثيراً من أي يسوع تاريخي ممكن. في الوقت نفسه، لا يوجد شك سوى في أنّها يتعين أن تُربط بشخصية المعلم الكبير. تمتلك الأقوال المفضلة من قبل كُرسان وماك تاريخاً يمتد ألفي سنة قبل كل التراث الشفهي الافتراضي للمصدر وإنجيل توما المحدد تاريخه على نحو مغرض. إنّها تعود على الأقل إلى السلالة السادسة المصرية في الألف الثالث قبل الميلاد. فقد كان ثمة حكماء كثيرون في العالم القديم تقاسموا صوت يسوع الذي نجده في الأناجيل، في حين أنه كان من الممكن أن يوجد فيلسوف كلي بينهم، كان الامتداد العريض للتراث يُعرّف

بصعوبة بتلك المدرسة الخاصة. سواءً كان الصوت ينتمي إلى شخصيات فيلسوف مصري مثل أمينيموبت، أو ملك من بني إسرائيل مثل سليمان أو النبي العظيم موسى، فإن الشخصية المحددة التي تتكلم بهذه الأقوال ضمن هذا التراث المتناسك على نحو ملحوظ، إنما تحددها وظيفة نص معين. يثور الأدب القديم بشخصيات الحكمة: الحكماء، والأنبياء، الكهنة والملوك، كل [فئة] منهم لها أقوالها المجمعة التي ترداد بعضها بعضاً. إن فصل أقوال يسوع عن الأناجيل، كما تفعل (حلقة بحث يسوع)، يجعل من المستحيل تحديد هويتها بأنها أقوال يسوع، لأن سياقاتها في الإنجيل هي ادّعاؤها الوحيد أنها أقوال يسوع.

يتميز يسوع الأناجيل، الذي يستعمل الأقوال في تعاليمه، جيداً كشخصية لاهوت خرافية، بالأخص في أدوار كالقاضي القيامي [الديان]، وابن الرب والمسيح. لا ينبغي تجاهل ذلك عندما نحاول أن نفهم الأقوال على أنها تنتمي إلى يسوع. فهو ليس فيلسوفاً كليياً، أو فلاحاً جليلياً أو حتى مبشراً كاريزمياً في النصوص الوحيدة التي نعرفه فيها. إنه عبد الرب والراعي الصالح. مع يوحنا المعمدان، هو انعكاس لإيليا. فحضوره يعلن ملكوت الرب. هذه الشخصية الخرافية للأناجيل، مع أنها لاتاريخية، لم يتدعها مرقس أو متى كما كان يُظن منذ قرن. ولا تنطوي هذه الشخصية على منظور مسيحي. فليست الأقوال فقط، بل شخصيات يسوع أيضاً التي نجدها في الأناجيل يمكن إيجادها بشكل بارز في أدب أقدم بكثير من الأناجيل. فالشخصية المخلصة للملك الكوني، المنتصر على الشر، القاضي المتعالي، ابن الرب، الراعي الصالح وممثل الشعب هي قديمة قدم الأقوال المعطاة له لينطق بها. إن لأسطورة المسيح التي تقدمها الأناجيل جذورها في الإيديولوجيا الملكية المصرية والبابلية منذ العصر البرونزي، التي نجد لأول مرة الملوك القدماء يعلنون منها عن ممالكهم الطوباوية بعبارات شبيهة جداً

بالأناجيل. تشرح قصص معجزات الأناجيل إعكاس مصير البائسين أو المضطهدين كآيات على الملكوت. فأقوال يسوع، التي تمنح يسوع كرمه الشخصي وكثافته التراجيدية، متجذرة في تراث مديد من الأدب المركز على ثيمات الملك الصالح، الوسيط بين العالمين الإلهي والبشري للعالم القديم. إنه المخلص والراعي لشعبه. يدمر الشر؛ يخلق الخير، ويدوم سلطانه إلى الأبد. إن معلم كرُسان الفلاح الحكيم، ونبي شفائيسر القيامي، أو شخصية يسوع في اللاهوت التحرري بوصه شافياً ومجتزحاً للمعجزات، ليست شخصيات مختلفة يمكن فصلها عن بعضها بعضاً. فأقوال الحكمة، والأمثولات وقصص المعجزات كلها تشرح ملكوت الرب لأجل القاريء، مثلما تفعل أيضاً الثيمات الأكثر وضوحاً التي تستحضر عالماً جديداً أو يوم الحساب. فالحكمة والنبوءة والحساب [الدينونة] العاكسة للمصير لا يمكن فصلها كما فعل ماك<sup>11</sup>. إنها ثلاثة جوانب لمنظومة الرموز نفسها، التي تعرف العالم الفكري المتضمن في سردياتنا. مثلما أن قصص المعجزات اعتمدت على تراثات حكايات النبيين إيليا وأليشاع، فقد كانت أيضاً تتضمن ثيمة الحساب [الدينونة]. على نحو مماثل، فإن ما عده كرُسان وماك تراثاً فلسفياً يمتلك جذوراً بالفعل في تراث (آيات الملكوت)، علامات الحضور الإلهي، التي يُعبر عنها بإعكاسات الحظ للبائسين والضعفاء. أي: إن الفيلسوف الجوّال شبه الكلبي لمواعظ يسوع والنبي الشبيه ييوحنا القادم من الصحراء، الذي يدعو العالم إلى التوبة ليسا سوى شرحين مختلفين لمجموعة واحدة من الثيمات الأدبية.

إن كرُسان وماك، ومعهما (حلقة بحث يسوع)، قد وضعنا هذه الثيمات المرتبطة في تضاد مع بعضها بعضاً في محاولة لتقديم شخصية الفيلسوف بوصفها تنتمي إلى أقدم أقوال يسوع. من بين الأقوال التي ينظر إليها بشكل متساوق على أنها تعكس قولاً موثقاً ليسوع، ينتمي إلى طبقات مبكرة

جداً من المصدر، يوجد الجواب الذي يعطيه يسوع لتلاميذ يوحنا الذي ناقشناه في الفصل الأخير (أقوال المصدر (16) لدى ماك: متى 11: 4-6، لوقا 7: 18-23). هذا هو نصهم النموذجي الإرشادي لأجل يسوع التاريخي بوصفه فيلسوفاً كليياً ومعلماً مهتماً بالبائسين:

اذهبوا أخبروا يوحنا بما تسمعون وترون: العمي يبصرون، والعرج يمشون، والبرص يطهرون، والصم يسمعون، والموتى يُقامون، والمساكين يبشرون<sup>[2]</sup>.

يظهر هذا القول بعدة أشكال مختلفة، مع أنها ليست دائماً في نصوص المصدر. أحد أشكال هذا القول، على سبيل المثال، يوجد في لوقا، حيث يقرأ يسوع في المجمع [الكنيس] من سفر إشعيا:

روح يهوه عليّ، لأنه مسحني لأبشر الفقراء، أرسلني لأنادي للمأسورين بالإطلاق وللعميان بالبصر، لأطلق المسحوقين أحراراً، وأبشر بسنة القبول عند يهوه (لوقا 4: 18-19).

المصدر الأكثر رجحاناً لهذا المقطع في إشعيا، مع ذلك، يعلن إيكاساً للحظ للمضطهدين في الملكوت في سياق الديونة العاكسة [للمصير]:

روح السيد يهوه عليّ، لأن يهوه مسحني لأبشر المساكين، أرسلني لأضمد جراح المنكسري القلوب، لأنادي للمسبيين بالعتق وللأسورين بالحرية، لأعلن سنة يهوه المقبولة، ويوم انتقام لإلهنا، لأعزي جميع النائحين. لأمنح نائحي صهيون تاج جمال بدل الرماد، ووهن السرور بدل النوح، ورداء تسبيح بدل الروح اليائسة، فيدعون أشجار البر وغرس يهوه لكي يتمجد. فيعمرون الخرائب القديمة وينون الدمار الغابر، ويرممون المدن المتهدمة، والحرب التي انقضت عليها أجيال (إشعيا 61: 1-4).

إن القول الذي يمثله (أقوال المصدر 16) لدى ماك لا يوجد فقط في وخارج التراث الشفهي للمصدر. إنه متجذر في التراث اليهودي على نحو



أعمق بكثير مما هو متجذر في الفلسفة الكلية أو الإغريقية. فالتنوعات توجد، كما سرى، في أكثر من دزيتين من المقاطع من سفر إشعيا. في شكل متسع، يمكن التعرف عليه في التبريكات المكررة ثماني مرات للملكوت في موعظة متى على الجبل، إضافة إلى تنويع لوقا لهذه الطوبيات التي يلقيها في السهل، والتي تقدم إعكاسات للمصير في هيئة أربع تبريكات وأربع لعنات:

طوبى للمساكين بالروح، فإن لهم ملكوت السماوات، طوبى للحزاني، فإنهم سيعززون. طوبى للودعاء، فإنهم سيرثون الأرض. طوبى للجياع والعطاش إلى البر، فإنهم سيشبعون. طوبى للرحماء، فإنهم سرحمون. طوبى لأنقياء القلب، فإنهم سيرون الرب. طوبى لصانعي السلام، فإنهم سيدعون أبناء الرب. طوبى للمضطهدين من أجل البر، فإن لهم ملكوت السماوات. طوبى لكم متى أهانكم الناس واضطهدوكم، وقالوا فيكم من أجلي كل سوء كاذبين. افرحوا وهللوا، فإن مكافأتكم في السماوات عظيمة. فإنهم هكذا اضطهدوا الأنبياء من قبلكم (متى 5: 3-12).

طوبى لكم أيها المساكين، فإن لكم ملكوت الرب! طوبى لكم أيها الجائعون الآن، فإنكم سوف تشبعون. طوبى لكم أيها الباكون الآن، فإنكم سوف تضحكون. طوبى لكم متى أبغضكم الناس، وعزلوكم، وأهانوا اسمكم ونبذوه كأنه شير، من أجل ابن الإنسان. افرحوا في ذلك اليوم وهللوا، فهذا إن مكافأتكم في السماء عظيمة، لأنه هكذا عامل آباءهم الأنبياء. ولكن الويل لكم أنتم الأغنياء، فإنكم قد نلتهم عزاءكم! الويل لكم أيها المشبعون الآن، فإنكم سوف تجوعون. الويل لكم أيها الضاحكون الآن، فإنكم سوف تنوحون وتبكون، الويل لكم إذا امتدحكم جميع الناس، فإنه هكذا عامل آباءهم الأنبياء الدجالين (لوقا 6: 20-26).

لقد فصل هذا القول، كقول أصلي ليسوع (أقوال المصدر (8) لدى ماك) وتعبده (حلقة بحث يسوع) موثوقاً على نحو مؤكد، عن أي سياق حساب قيامي إشعياي<sup>13</sup>. وهذا الأكثر جلاءً فيما يتعلق بطبعة لوقا، نظراً لأن

التبريكات الأربع فقط (لوقا 6: 20-23) يجري تضمينها بوصفها موثوقة، في حين أن اللعنات الأربع (لوقا 6: 23ب-26) بارتباطها الواضح بأقوال الحساب لا يُظن أنها تمتلك نفس الموثوقية، بل تنسب إلى لوقا. يجري تجاهل أن هذا الاستنتاج يمزق شكلاً كلاسيكياً من شعر الحكمة.

ليست تشابهات نصي (أقوال المصدر 8)، الموعظة على الجبل و(أقوال المصدر 18) آيات الملكوت، تصادفية. إن جواب يسوع على تلاميذ يوحنا (أقوال المصدر 16)، الذي نوقش في القسم (3/1) الأبناء والملكوت)، يعكس مجازاً أدبياً أدعوه النشيد لأجل البائس (انظر الملحق 1). ضمن الكتاب العبراني، يشكل ثيمة فرعية للاهوت الطريق، يُميز بموجبها درب الأبرار عن طريق الأشرار. إنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بثيمة البركة واللعنات، التي هي مركزية للرموز الكتابية للحساب الإلهي. يستعمل (النشيد) لتلخيص إيكاس الحظ، الذي يعبر عن انتصار أو سلام ملكوت الرب. في النصوص الكتابية تصبح هذه الثيمات الكبرى الثلاث أعمدة بنيوية للاهوت واسع يتركز حول يهوه بوصفه ملكاً. مع ذلك، فإنها متميزة بشكل واضح في أدب الشرق الأدنى القديم، مع خطابة (درب) الحياة لمجموعات الأقوال الحكيمة. إن اللعنات والبركات لطالما اعترف بها أن لها جذورها في المعاهدات الحثية القديمة وفي تشكيلة من النقوش الملكية من حمورابي إلى أسرحدون<sup>14</sup>. إنها تجد شرحها الكتابي الأشهر في لعنات موسى وبركاته الاثني عشرة للميثاق الذي سيتم إعلانه على عيبال وجرزيم عندما تكون الأسباط قد دخلت الأرض الموعودة (التثنية 27: 11-28: 6، 8). إن إيكاسات نشيد البائس المصورة في (أقوال المصدر 8 و16) إنما توجد في نصوص شرق أدنى قديمة منذ وقت مبكر يعود إلى السلالة السادسة وتستعمل في الكتاب أساساً كرمز طوباوي للسلام الذي يأتي عندما يوضع العالم تحت الرعاية الإلهية. كأشكال مختلفة لمجاز يمكن تعريفه بشكل واضح، فإن لها تأثيراً مباشراً في تطور كثير

من الأقوال المنسوبة إلى يسوع في الأناجيل. إنها أساس أيضاً لإنتاج شخصيات بطولية أخرى في الشرق الأدنى القديم والكتاب.

إنّ تماسك وثبات هذا المجاز مديد وجوهري. ففي النشيد لأجل البائس، لدينا مكافئ العالم القديم لقصة أندرسون «الملك جون والقس» / King John and the Bishop. من المؤكد أن أحد أقرب الموازيات للطوبيات إنما يأتي من نص من المملكة الجديدة المصرية يعود تاريخه إلى عام (1166 ق م)، يمجّد صعود رمسيس الرابع إلى العرش:

يا لهذا اليوم السعيد! السماء والأرض في فرح. فالذين فروا قد عادوا إلى أوطانهم؛ الذين كانوا متخفين يعيشون علناً؛ الذين كانوا جائعين شبعون وسعداء؛ الذين كانوا عطاشى مرتوون؛ الذين كانوا عراة يلبسون الكتان الناعم؛ الذين كانوا متسخين ملفعون بالبياض؛ الذين كانوا في السجن أحراراً طلقاء؛ الذين كانوا مقيدين بالسلاسل يبتهجون؛ مضطربو الأرض قد وجدوا السلام . .

وبيوت الأرامل مفتوحة (مرة أخرى)، لذا يمكن للمتشردين أن يدخلوها. النساء يبتهجن ويرددن أناشيد التهليل . . وهن يقطن، الأبناء الذكور يولدون (مرة أخرى) لأجل أزمنة خيرة لأنه ينجب جيلاً فوق جيل. أنت الحاكم، والحياة، والازدهار، والصحة! أنت إلى الأبد! <sup>151</sup>

هذه ليست ببساطة دعاية ملكية؛ تضخم الأهداف السياسيّة لحكم رمسيس القادم. فهذا النشيد للبلاط الملكي، يمجّد العدالة التي يجلبها التدشين [التسليم] بإعكاس معاناة بائسي مصر، يشير بمخلص يصعد عرش مملكته. إنه يشرح رؤية يوتوبيا، تعكس الحقيقة المتعالية للمكوتة [مملكته]. يجد صدهاء في كل مكان من الأدب القديم مع بقاء كثير من وظيفته سليماً. إنه يسلط الضوء على جوهر الرؤية اليوتوبية لعالم بلا حروب. هذه الدعاية الملكية تتضمن وتعبّر عن فلسفة سياسية نقدية تأخذ فيها العدالة والشفقة دورين

مهيمنين. إنها تُردد في كتابات الحكماء، في مجموعات الشريعة، في الأناشيد والتراثيم، في المناحات وفي الصلوات الشخصية والفردية. في الأدب الكتابي، يُنشد نشيد حنة (صموئيل الأول 2: 4-9) هذه النغمات لإعلان نهاية معاناة إسرائيل في ولادة طفلها، صموئيل، الذي، يقدر له، مثل رمسيس، أن يكون مخلص شعبه. إنَّ المجاز أيضاً هو ثابت من ثوابت أناشيد داود في سفر المزامير وهو تعبير إشعيا الأكثر رعوية عن ملكوت الرب. يوجد ظل مغاير أكثر قتامة في التهديدات الكلية الوجود للأنبياء بيوم الغضب والحساب ضد المتكبرين والأغنياء، رجال السلطة والعنف.

في العهد الجديد، يفتح إعلان النشيد عن اليوم السعيد إنجيل مرقس ويعرف هوية قصته بأنها أمثلة حية على الأخبار الجيدة تعرّف الجنس الأدبي. يعاد استعماله ضمن قصة يسوع في إنجيل لوقا وولادة يوحنا بنجاح ملحوظ في نشيدي مريم وزكريا. كما في قصة ولادة صموئيل، وللغرض نفسه، ولادة مردوك في سردية الخلق البابلية «ولد في قلب أبسوا ابن إله الشمس؛ حقاً، شمس الآلهة»، تُعطى حكاية ولادة الطفل الإعجازية وظيفتها التقليدية في تدشين السلام الأبدي الذي تحققه المآثر المخلصة للبطل، بعد أن يكبر ويكون مستعداً لتولي الدور الذي حدّد له إلهياً لكي يقوم به. هذه الاستوقعات لا تنتمي إلى عالم تاريخي، ولا حتى إلى مصر رمسيس الرابع. إنها تنتمي إلى عالم لاهوتي، مثالي، يلي حاجات كل إنسان. هذا النشيد لأجل البائس هو الوساطة لتمثيل الأناجيل لتعاليم يسوع ويشكل رؤية ملكوت الرب. في شكل مكرر سبع مرات، يفتح سفر إشعيا ويختتم سفر الرؤيا (إشعيا 1-12؛ الرؤيا 21-22).

يأتي الكتاب، الذي كانت أقدم كتاباته بالعبرانية ومركزها في فلسطين، متأخراً على تراث العدالة المثالي والطوباوي هذا. إنه يفسر ميثولوجيا الملك من منظور أحد الشعوب التابعة للإمبراطورية. فهدفه يتجاوز ممهاة إله

فلسطين التقليدي، يهوه، بإله السماء الإمبراطوري والمتعالي، الذي يبرز العدالة الكونية. إنه يسعى أيضاً لتفسير قصة اليهودية من ماضيها بلغة العدالة والحساب [الدينونة]. إنهم [اليهود]، إذ يتماهون مع الذين يفهمون ويسعون إلى عبادة الرب بقلب طاهر، إنما يخضعون أنفسهم لتحول العالم الضائع في الجهل إلى سلام وسعادة دائمين مقصودين منذ الخلق.

إن رؤية العالم (world view) المتضمنة في النصوص الشرق أدنوية القديمة والكتابية هي رؤية قائمة على التأمل المشترك. ينتمي الكتاب إلى الشرق الأدنى في الثيمة، في التعبير الأدبي والخرافي، في النشيد والقصة، وتاريخياً. فالكتاب ليس (ضد بيئته) في الشكل أو الجوهر<sup>16</sup>. إن منظومة الرموز الشائعة مشتركة، تباين التعالي والوحدة الإلهيين، المثاليين مع الخبرة المجزأة للبشرية الزائلة. هذا اللاهوت ينتمي إلى عالم كان يعرف بتشاؤمية عميقة، إن البشر لا يعرفون الآلهة التي يكتبون عنها.

### 1 / 4 / 2) أمثلة من نقوش الشرق الأدنى القديم

إن ترنيمة صعود رمسيس الرابع إلى العرش (الملحق 1، رقم 22) هي ترنيمة غنائية على نحو ملحوظ وتعبّر بوضوح عن المثالية الاجتماعية التي هي السمة المميزة لهذا المجاز، مثلما يفعل نشيد مشابه كُتب بمناسبة صعود مرنفتاح إلى العرش (رقم 21). إنه يشير بقدم الملك إلى مملكته، حيث، على نحو مشابه، يتغلب الحق على الباطل وتدخل مصر عصرًا من السلام والازدهار. كما في نصوص المملكة الجديدة (رقم 19، 20)، فإن الفرح الآتي إلى البائسين والمضطهدين يعبر عن الحكم الإلهي. في كتاب الأموات (رقم 18) وفي أقوال أمينيموبت (رقم 23)، يتخذ المجاز وظيفة تربوية: إرشاد القارئ واستعمال التحريض الديني لدعم الرعاية والاحترام لأجل البائسين، والعميان والعرجان. يدخل عنصر الحساب الإلهي النقد المغاير للأثرياء: «إن



السرب يفضل من يكرم الفقراء على من يركع للأثرياء». إنَّ تقدُّم الخبز إلى الجائعين والرعاية للعطشى والعراة يؤيدان بوصفهما آيتين على الحياة الصالحة والتقية (أيضاً الرقم 5).

توجد الأشكال المختلفة لنشيد البائس في وقت مبكر يعود إلى السلالة السادسة في منتصف الألف الثالث قبل الميلاد. إنها قبلت في هذا التاريخ المبكر، تساعد في تشكيل قالب مركزي للحكايات السيروية الذاتية. إنها تمثل الملك الصالح أو البطل كدور أنموذج (قدوة) لشعبه. أوصاف إطعام الجائعين، وإكساء العراة (الأرقام 1، 2، 3، 6، 7) شائعة قبلت، على سبيل المثال «قدمتُ الماء للعطشى، أظهرت الطريق لمن ضلّ، أنقذت من تعرض للسلب» (رقم 7). هذه الرؤية للحياة العادلة ظاهرة أيضاً في الترانيم والصلوات التي ترى الكرم كصفة إلهية. فرعاية الأرملة واليتيم (رقم 6)، والذليلين والمحزونين، هي أفعال إلهية (رقم 14، 15، 16). إنهم سعداء والآلهة تباركهم (رقم 9). تعكس النصوص ثيمة متكررة [وهي] أن الآلهة تأخذ على عاتقها رعاية البائسين والأرامل والأيتام والمسجونين وقهّون أو تزيل معاناتهم (رقم 12). يوصف أمون-رع نفسه بأنه «وزير البائسين» إنه يحكم على الظالمين بالنار وينقذ العادلين (رقم 15). إنه يحمي المتواضعين ويخفض المتكبرين (الأرقام 16، 19، 20). يميز القدر المعكوس للأغنياء والفقراء التدخل الإلهي في العالم (الأرقام 20، 21، 22). فالمرء لا يضع ثقته في أقوياء هذا العالم (رقم 17). إن المدهش بين هذه الأمثلة المبكرة القليلة من الأدب المصري هو أنه يجري إعادة تقديم المجال الكامل تقريباً من التعبير الذي يدعم هذا المثال الأخلاقي السامي، مع كثير من الأنماط المقولبة نفسها التي نجدها بعدئذٍ بحوالي ألف سنة في النصوص الكتابية.

في العالم السامي لبلاد الرافدين وسورية، توجد أمثلة تغطي مجالاً مماثلاً من النصوص، التي تعرف العدالة. تكون ثيمات الخلاص والعالم في سلام،

مثل ثيمات إعكاس قدر المضطهدين، قوية على نحو خاص بين النصوص التي تمجد الملك والنصر العسكري (الأرقام 27، 34، 35)، لكنها توجد أيضاً في الترانيم والصلوات إلى الآلهة بوصفهم الحكام الحقيقيين لهذا العالم (الأرقام 30، 31). تُعكس مبادئ العدالة والحياة الصالحة في أقوال حكمة الفلاسفة (رقم 24، 26)، إضافة إلى الخطابات الموجهة إلى الآلهة (رقم 28، 29).

إنّ نشيد البائس، بجذوره الممتدة في الدعاية الملكية، يدعم فلسفة سياسية نقدية تكون فيها العدالة والرحمة الدليلين الأولين على الحكم الإلهي، والحكم العادل والازدهار وحالة السلم. إنه مجاز متكرر في كتابات الفلاسفة؛ إنه محصور في مجموعات القانون؛ يوجد في الأناشيد والمرثيات وفي الصلوات الشخصية والفردية. إنه يجد طريقه إلى رُقيعات النصر والنقوش النصبية التي تمجد الملك وحكمه. في هذه النصوص، يكون التباين صارخاً بين أولئك الذين ينشدون بشكل متواضع الهداية من الإله والذين يتطلعون إلى الأغنياء والأقوياء (الأرقام 24، 39): «ابن الملك مكسو [بالخرق]؛ وابن المعدم والعارى يرتدي [الثياب الناعمة]» (رقم 24). إنه لصالح الآلهة، والملوك الذين هم خادمو الإله، الذين يطعمون الجوع ويسقون العطاش؛ الذين يرعون الأراامل والأيتام، الضعفاء والمسجونين (رقم 25، 28، 29، 30). هذه الفضائل الإلهية تعتبرها الآلهة بمثابة عدالة عندما يؤديها البشر (رقم 26، 27). فالإحياء الإعجازي للمرضى والبصر الذي يعاد إلى العميان هما سمة مميزة للحضور الإلهي: «بأمرك، يا عشتار، الأعمى يبصر النور، العليل الذي يرى وجهك يصبح معافى» (رقم 31). إنّ الصلاة إلى الآلهة لتخلص الذين يعانون، بما في ذلك البعث من الأموات، وغفران الإثم والمصالحة هي جزء أساسي من هذا التراث ويتعمق في تعريف مفاهيم الخلاص. «عندما تنظر، من هو ميت يعيش، ومن هو مريض يشفى» (رقم 33، كذلك الأرقام 31، 32، 36). تستعمل هذه الثيمة لتقدم الملك باعتباره يعيد إقامة العدل بعد زمن من

الشر أو المعاناة، اللذين يحدثهما غالباً غضب الآلهة (الأرقام 34، 35، 37، 38). يمكن تقديم هذا التحول مع مجازات الملك الذي يبدل الأرض جذرياً. تُعكس الجبال والوديان: «إنني اخترق الجبال المنحدرة، أفلق الصخور المنفلقة، أفتح المعابر، أنشئ طريقاً مستقيماً لنقل الأرز» (رقم 35). في كل هذه التمثيلات، تميز إعكاسات الحظ دور الملك بوصفه خادماً وفيّاً للآلهة. فالغرض لهذه الثيمات في الأدب القديم، بكل المعاني الإضافية لدعايتها، هو التربية. إنها تفرض حدوداً على الطموح البشري. إنها تحضر [تمدّن] العنف وتجعله رحيماً، هذا العنف الذي وجده مؤلفونا في القلب البشري.

### 1 / 4 / 3 أمثلة من الكتاب العبراني

يعرض نص الكتاب العبراني التطور الأغني والأشمل لهذا التراث، نظراً لأن كل مقطع من الكتاب له أمثلة من الممكن أن تكون قد استعملت. فالأمثلة من الشرق الأدنى القديم أيضاً لها ما يوازيها في التراثات الإغريقية والرومانية واليهودية خارج الكتابية، لكنها لا تُعكس هنا إلا من خلال اقتباسات قليلة من مخطوطات البحر الميت. لا يوجد أي علاج لذلك نظراً لأن التقديم الشامل يتطلب دراسة بحد ذاته.

في استعمال الكتاب العبراني النشيد البائس، غالباً ما يجري تقديم ممثلين نمطيين للبائسين أو المنبوذين في ثنائيات محددة؛ فالأرامل والأيتام، العميان والعرجان، الضعفاء والمضطهدون هم من المفضلين المشتركين لدى نصوص الشرق الأدنى القديم. في الأدب التقليدي لالكتاب، تكون الوظائف التملقية المباشرة للدعاية السياسية، وتمجيد السلالة الحاكمة، والاحتفال بالنصر العسكري غائبة. بالمقابل يكون استعمال هذا المجاز وثيماته ثانوياً بشكل شبه دائم، يؤدي وظيفة التعليم والتقوى. بذلك يواصل استعمال الكتاب

للمجاز المسارات التي نجدها في أدب الحكمة والقصة. إنه يحول وظائف النقوش الملكية إلى أشكال ثانوية. نظرًا لهذا الاختلاف الهام في الوظيفة، فإن المجاز، رغم ذلك، يحتفظ بالسماوات اللاهوتية المركزية للنقوش. فإعكاسات الخلاص، وتفسير قدر المتكبرين والمتواضعين، ترمز إلى الحساب الإلهي، في كثير من الأحيان باللغة المطلقة للسلام الأبدي. هذا التوازن ليس محدودًا بالرؤى القيامية الكبيرة بل يمتلك أشكالًا مختلفة عديدة. ففي ترديد إعلان رمسيس الرابع لعهدده في إعلان إشعيا للملكوت، فإن الخبر الجيد [البشارة] يبشر بسنة من النعمة، تفسر من خلال إعكاسات، كل إعكاس يستبدل شراً معيناً بخير معين:

لأعلن سنة يهوه المقبولة، ويوم انتقام لإلهنا، لأعزي جميع النائمين.  
لأمنح نائحي صهيون تاج جمال بدل الرماد، ودهن السرور بدل  
النوح، ورداء تسبيح بدل الروح البائسة، فيدعون أشجار البر  
وغرس يهوه لكي يتمجد. فيعمرون الخرائب القديمة، وبينون الدمار  
الغابر، ويرممون المدن المتهدمة، والحرب التي انقضت عليها أجيال  
(إشعيا 61: 2-4).

ومع ذلك، حتى هذه الإعكاسات العجيبة لقدر المضطهدين تخلق صورة غنية للخلاص، «سنة نعمة» إشعيا بمنحها رب ذو وجه يانوسي\* يقدم وجه الرعب المخيف الخاص به في «يوم الانتقام». تحمل مجازات الخلاص والبركة بدائلها الضمنية في رسائل الإدانة واللعن. تلفت البلاغة الانتباه جيدًا في مرثية إرميا الكبيرة على أورشليم؛ «هلك في الشوارع الذين كانوا يأكلون الطيبات، واحتضن المزابل المترّبون على لبس الحريرة» (مراثي 4: 5)، إن نشيد حنة، الذي يعيد لوقا كتابته في قصص ولادة يوحنا ويسوع، يتضمن مثالاً غنياً ورائعاً على هذه القطبية تمامًا:

تحطمت أقواس الجبايرة وتنطق الضعفاء بالقوة. الذين كانوا شباعى  
آجروا أنفسهم لقاء الطعام، والذين كانوا جوعاً ملأهم الشبع،

أنجبت العاقر سبعة، أما كثيرة الأبناء فقد ذبلت. يهوه يميت ويحيي، يطرح إلى الهاوية ويصعد منها. يهوه يفقر ويغني، يذل ويعز، ينهض المساكين من التراب، ويرفع الناس من كومة الرماد، ليجلسه مع النبلاء، ويملكه عرش المجد، لأنّ للرب أساسات الأرض التي أرسى عليها المسكونة (صموئيل الأول 2: 4-8).

إنّ الإيقاع المتوازن المضاعف عشر مرات للبركات واللعنات في هذا المقطع من نشيد حنا هو إيقاع مهيب. فالجبايرة يوازنون بالضعفاء، والشباعي بالجياع، والعاقر بأم الأبناء الكثيرين، والرب الذي يميت بالذين يعيدهم إلى الحياة والفقراء والمحتاجون بالنبلاء في الوليمة، يختم الكل بشرح موجز لدور يهوه عند الخلق. هذا التوازن تحديداً هو الذي شكّل موعظة لوقا في السهل بأربع بركات وأربع لعنات (لوقا 6: 20-26).

تُقابل بركة الفقراء والجائعين والحزاني والمكروهين بلعنة الأغنياء والشباعي والضحاكين والممدوحين. يحتفظ النشيد بالإيقاع المضاعف أربعاً عندما تُعكس أقدار البشر ويلخص الكل في إرشاد مضاعف أربعاً، يستبدل كره المباركين بالأمر بحب الأعداء، وعمل الخير مقابل الشر، والبركة بدلاً من اللعنة، والصلاة بدلاً من الشتيمة. تسم المصالحة الدقيقة للأضداد بوضوح تنويع لوقا بأنه مستقل عن طوييات متى المضاعفة ثمانياً في موعظته على الجبل (متى 5: 3-12). إنّ مناغمتها في أصل مستحيل (أقوال المصدر 8) إنّما تتجاهل تعقيد وعمق التراث.

يعكس منطق الجزاء البني السياسية القديمة للسيادة. إذا اعترف بالرب يهوه بأنه الرب، فإن رحمته وشفقته ستأتيان تالياً. مع ذلك، بالنسبة للذين ليسوا عبيده، كل ما يتبقى هو الجزاء. حتى عندما يقوم إشعيا، في خاتمة سفره حول ملكوت الرب، يجمع الأمم إلى صهيون بسلام، فإنّ «كل بني البشر ليعبدوني»، [قاعدة] الرد بالمثل لمجازات إشعيا، والترعة الإمبراطورية لأصولهم الأدبية، تفرض خاتمة قاسية لا ترحم:



لذلك هكذا يقول السيد يهوه: ها عبيدي يأكلون وأنتم تجوعون، ويشربون وأنتم تظمأون ويفرحون وأنتم تحزون، ويطرغون في غبطة القلب وأنتم تعولون من أسى القلب، وتولولون من انكسار الروح (إشعيا 65: 13-14).

ثمة انتماء وثمة نبذ؛ لا يوجد طريق وسط. إن لغة العقاب هي التي تربط خطابة نشيد البائس على نحو محكم للغاية بثيمات الحساب [الدينونة]. حتى عندما تكون القضية هي قضية شرح التوراة، وتعزيز الالتزام بالسبت وحب الغريب، فإن مبدأ أن تفعل للآخرين ما تتمنى أن يفعلوه لك هو مبدأ إشكالي. عندما ينظر إليه تحت الظلال الأكثر قتامة لمجازات الحساب الإلهي، تكون الحاجة إلى الرأفة فورية (إشعيا 56: 3-8؛ إشعيا 58: 6-11؛ انظر اللاويين 19: 33-34؛ التثنية 24: 14-15، 22-23). لا يوجد هذا الجانب المظلم من فهم الكتاب للخلاص على نحو صارخ بأكثر مما هو في البيت الأخير من رؤية إشعيا الختامية للأرض الجديدة والسماوات الجديدة، الذي تعد بسلام كوني ودائم، في حين يعرض «حلاً نهائياً» على الذين حكم عليهم بأنهم أشرار ويربط التراث بثيمات الحرب المقدسة.

لأنه كما تدوم أمامي السماوات الجديدة والأرض الجديدة التي أنا أصنعها هكذا تدوم ذريتكم وذكركم. ويأتي من رأس شهر إلى رأس شهر، ومن سبت إلى سبت كل بني البشر ليعبدوني. ثم يمضون لمشاهدة جثث الرجال الذين تمردوا عليّ، لأن دودهم لا يموت ونارهم لا تخبث، ويكونون مثار استمزاز لجميع الناس (إشعيا 66: 22-24).

إن بنية مثال مفترض من نشيد البائس مفيدة للتفسير. فالبنى المضاعفة من أربع إلى اثني عشرة مرة شائعة في أدب الشرق الأدنى القديم. تبني الربوبية البابلية، على سبيل المثال، رقيمها الثاني في سلسلة قصائد من ثمانية أبيات لتقدم شخصية المعاني بوصفه يتيمًا<sup>17</sup>. على نحو مماثل، يبني المزمور (119)، أطول قصيدة في الكتاب، وفقاً للأبجدية العبرانية، مستعملاً حروفها الاثنى

والعشرين ليبدأ على نحو متعاقب كل واحد من الأبيات الثمانية من المقاطع الاثنى والعشرين للقصيدة. هذه الشكلاية موجودة في كل مكان في الأدب القديم وتستعمل غالباً لتوجيه التعليق وإبداع إحصائية ضمنية.

يوازن أحد تنويعات هذا التشكيل الآيات الإيجابية والبركات بلعنات مقابلة لها ليشرح انتصار الملكوت على الشر. تخلق مساعي لوقا لرسم الشخصية الحاملة لقصته بالاستعانة بإشعيا وإيليا وحنة، موازناً الاقتباس بالشرح، سلسلة ماردة لعل أبرز مجموعة منها هي تقديم قائمته بالبركات الأربع واللعنات الأربع في موعظة يسوع على السهل. تتوسع هذه بإرشاد مضاعف أربعاً بأن تحب عدوك (لوقا 6: 20-36). إن سلامة نصنا هي خارج الشك نظراً لأنها تردد مساعي أخرى لبناء شخصية على أساس بروفييل النشيد. من بين عدة شخصيات كتابية تلعب الدور نفسه أو دوراً مشابهاً، ثمة توازن مدهش في تقديم أيوب في الدور الملكي لحياته عندما كان الرب معه:

إذا سمعت لي الأذن تطوبني، وإذا شهدتني العين تثني عليّ، لأنني أنقذت البائس المستغيث، وأجرت اليتيم طالب العون، فحلت عليّ بركة المشرف على الموت، وجعلت قلب الأرملة يتهلل فرحاً. ارتديت البر لكساني، وكعبة وعمامة كان عدلي. كنت عيوناً للأعمى، وأقداماً للأعرج، وكنت أباً للمسكين، ألقصّي دعوى من لم أعرفه. هشمت أنياب الظالم ومن بين أسنانه نزعفت الفريسة (أيوب 29: 11-17).

يعرض سفر أيوب قائمة مضاعفة ثمانية بالأفعال الحميدة، ماردة صدى نشيد البائس (انظر أيوب 29: 12؛ إشعيا 6: 9-10). تُختم القائمة بفعل سلبي مضاعف، يفسر قائمة الأفعال الحميدة بمقاييس الأسطورة عندما يكسر أيوب أسنان التين الكبير. إن كون هذه الآيات على الملكوت مباركة حقاً وتساهم في العدالة الإلهية إنما تدل عليه موازنة المزمور (146) لسفر أيوب،

الذي يقدم يهوه في دور الملك الصالح، الذي، مثل أيوب، يُختم نشيده بانتصاره على الشر:

[إله أيوب]، الذي ينصف المظلومين، ويرزق الجوع طعاماً. يهوه يحرر المأسورين. يهوه يفتح أعين العمي. يهوه ينهض المنحنيين [المقعدين]. يهوه يحب الصديقين. يهوه يحفظ الغرباء، يعضدُ اليتامى والأرامل، ولكنه يحبط مساعي الأشرار (المزامير 146: 7-9).

في بداية سفر أيوب يسند دور مشابه مضاعف ثانياً إلى يهوه. تسمح نعمة الفضيلة الإلهية المتعلقة بالعناية بالبائسين لوصف أيوب لنفسه في الإصحاح (29) بأن يأخذ المعنيين الإضافيين للإعجازي والعجيب:

لو كنت في مكانك لا تجتهد إلى الرب وعرضت أمري عليه. هو صانع عجائب لا تفحص وعظائم لا تحصى. يُهطل الغيث على وجه الأرض، ويرسل المياه إلى الحقول. يُقيم المتواضعين في العلى، ويرفع الناهجين إلى مكان الطمأنينة. يُبطل تدبيرات المحتالين فيخفقون، أو يوقع الحكماء في خدعتهم، لتتلاشى مشورة الماكرين. يكتنفهم ظلام في النهار، ويتحسسون طريقهم في الظهيرة، كمن يمشي في الليل. ينجي البائسين من سيف فمهم، ومن قبضة القوي ينقذهم. فيصبح للمسكين رجاء، والظلم يسد فمه (أيوب 5: 8-16).

في تقديم يهوه بمثابة الملك العادل، تُفسر ثيمات الجزاء المتوازنة في اتجاه المصالحة والتكفير [عن الذنب]، بدلاً من الدمار الذي لا يرحم. في هذا المقطع، يوصف الظلم بمجازي الوحش المفترس والمحارب العدو. فالموتيف المبهم جزئياً أن يهوه يخلص «البائسين من أفواههم» هو موتيف خرافي بشكل واضح في مجاز نشيد آخر، «هشمت أنياب الظالم، ونزعت الفريسة من فمه» (أيوب 29: 17).

يجد البائسون والمتواضعون الحماية والأمل، في حين يُمنح المتكبرون التقويم من خلال نشيد مضاعف ثانياً يأتي بعده:

طوبى للرجل الذي يقومه الرب، فلا ترفض تأديب القدير، لأن الرب  
يجرح ويعصب [يضمد]، يسحق ويداه تبرئان. من ست بلايا  
ينجيك، وفي سبع لا يقع بك أذى. يفديك من الموت جوعاً، وفي  
الحرب من الموت بحد السيف. يقيك من لذعات اللسان، فلا تخاف  
من الدمار إذا أقبل. تسخر من الدمار والجماعة، ولا تخشى وحوش  
الأرض (أيوب 5: 17-22).

هذا النمط من الخطاب الأكثر إيجابية حول قيمة الحساب [الدينونة] كما  
يُطور في سفر أيوب يدعم تقدم متى لموعظته على الجبل. مثل الإصحاح (29)  
ومن سفر أيوب، يعرض سفر متى قائمة مضاعفة ثمانية ذات إيقاع واضح  
بالآيات الإيجابية للملكوت. إنها فضائل الإنسان التقي المحامي للرب يهوه،  
الذي يقدم يسوع إلى التلاميذ على الجبل (متى 5: 3-10). بعد قائمته  
ببركات الملكوت، يختم متى إرشاده، بتفسير مضاعف أربعاً للتلاميذ،  
الذين يعكسون بهجة الملكوت من خلال انتصارهم على الشر الذي يهدد  
الأتقياء. إنهم، رغم كونهم محتقرين ومضطهدين، مثل أنبياء الأقدمين: ملح  
الأرض ونور العالم (متى 5: 11-16).

تسمح الصفة النمطية لهذه القوائم باستعمالها لوصف العدل والظلم.  
يمتلك أيوب الميزة بين الشخصيات الكتابية، [ميزة] أن قصة حياته بينها  
كلاهما [العدل والظلم]. ففي حين تقدم التأملات النوستالجية [الحنينية]  
لحياته الماضية في سفر أيوب (29) قصته في هيئة الملك الصالح، يستعمل  
صديقه أليفاز الجانب المعاكس من الوصف لصوغ الحكم [القائل] إن حياة  
أيوب كانت شريرة للغاية إلى درجة أن الظلام والظوفان يغمرانه:

لقد ارتقت أخاك بغير حق، وجردت العراة من ثيابهم. لم تسق المعبي  
ماء، ومنعت عن الجائع طعامك. صاحب القوة استحوذ على الأرض،  
وذو الخطوة أقام فيها. أرسلت الأرامل فارغات وحطمت أذرع  
اليتامى، لذلك أهدقت بك الفخاخ وطفى عليك رعب مفاجيء.  
اظلم نورك فلم تعد تبصر، وغمرتك فيضان ماء (أيوب 22: 6-11).

يُقدم «نشيد البائس» نفسه في بعض الأحيان بمثابة تعويذة (Mantra) يستحضر البركة أو اللعنة ويرمز إلى حضور الرب أو غيابه. إنه يقدم منطقاً أخلاقياً للجزاء. يلخص نمط الجزاء في إعلان يهوه إلى أبراهام [إبراهيم!] أن الأمم سوف يُحكم عليها بكيفية تعاملها مع إسرائيل. إن معاملة البائسين والمضطهدين، الأجانب والأعداء، الأراامل والأيتام، العرجان والعميان: كلهم رموز للتماهي اللامحدد للغريب معه ذاته:

إذا أقام في أرضكم غريب فلا تظلموه، وليكن الغريب المقيم عندكم  
كالمواطن. تحبه كما تحب نفسك، لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر.  
فأنا يهوه (اللاويين 19: 33-34).

رغم أن تعنقد تنويعات نشيد البائس يكون مرتبطاً بثيمات الامتحان والحساب والشروحات التي تعكس لاهوت الطريق، فإن المجال بالكاد يسمح بمناقشة كاملة لهذا العدد الكبير من النصوص. القصص حول سن الشرائع وشخصيات الأنبياء الذين يوبخون الملك والشعب تشرح بسهولة مجاز الحساب الإلهي. تجدد مجموعات الأمثال التأملية أو الأناشيد التي تردد صدى جهود الأتقياء في ممارستهم الفضيلة أيضاً تعبيراً سهلاً في مجاز درب الحياة. بشكل مماثل، فإن مجموعة الموتيفات والشخصيات التي تنتمي إلى نشيد البائس تنجذب إلى الثيمات المختلفة، التي تتعامل مع الجوانب المتعالية من الملك. إن الأناشيد التي تؤطر سفر صموئيل وأناشيد داود في سفر المزامير تشي تماماً بمثل هذه القرابة الشديدة بين هذه المجازات الثلاثة للكتاب العبراني. إنها تردد صدى التقدم الشرق الأدنى القديم للملك الصالح وفهم الملك بوصفه يمثل القضاء والحكم الإلهيين. تغطي أسطورة ملكوت الرب على سفر إشعيا وتشكل الثيمة المركزية له. إن استعمال متى لإشعيا يحاكي أكثر مما يستغل النبوءات حول الخلاص المستقبلي.

يطوّر إشعيا سفره، مثل الأسفار الخمسة للمزامير والبنية المضاعفة خمساً لسفر أيوب، حول الملكوت في خمس حركات، تُقدم كل واحدة



منها، مثل المقدمة، في بنية مضاعفة سبعة<sup>18</sup>. يطغى استعمال إشعيا المتنوع بشكل غني لنشيد البائس الذي يستحضر الملكوت. فهو يستعمل المجازات المتغايرة ليستحضر أكثر مما يسمح المعنى الأدبي لكلماته. على سبيل المثال، يجمع العقر [العقم] الشبيه بالموت لقحط الصحراء وخصب مطر الربيع المانح الحياة لكي يخلق مجازاً متعالياً لأجل الإعكاسات التي يقررها الملكوت (إشعيا 35). إنه يجمع هذه الصور المؤكدة للحياة إلى نشيد مضاعف ثمانية لأجل البائس. هذا المجاز المزدوج للقضاء يتم تكثيفه عن طريق سياقه في لاهوت طريق التقوى. بذلك، يدعم غرضه التربوي، عندما يتوحد الأتقياء في انضباطهم الذاتي ونذرهم أنفسهم للهيكل مع مسيبي ماضي إسرائيل في سفر، إشعيا العائدين إلى يوتوبيا صهيون:

ستفرح الصحراء والقفر الأجرد، وتبتهج البرية وتزهر كالورد. تزدهر ازدهاراً وتبتهج أشد بهجة ويضفى عليها مجد لبنان وجلال الكرمل وشارون ويشهدون مجد يهوه وبهاء إلهنا. شددوا الأيدي المسترضية، وثبتوا الركب المرتعشة. قولوا لذوي القلوب الخائرة: «تقووا ولا تفزعوا، فها هو إلهكم قادم، مقبل بالنعمة، حامل جزاءه. سيأتي ويخلصكم». عندئذ تبصر عيون المكفوفين وتفتح آذان الصم، ويطفر الأعرج كالظبي، ويترنم لسان الأبكم فرحاً، إذ تنفجر المياه في البرية، وتتدفق الجداول في الصحراء. ويتحول السراب إلى واحة، والأرض الظمأى إلى جداول. وفي الأوجرة حيث كانت تأوي بنات آوى، ينمو العشب والقصب والبردي<sup>19</sup>. وتكون هناك طريق تدعى طريق القداسة، لا يسلك فيها من هو دنس، إنما تكون من نصيب السالكين في تلك الطريق، ولا يضل فيها حتى الجهال. لا يطرقها أسد، ولا يأتيها حيوان مفترس. إنما يسلك فيها المقديون ويرجع إليها مفديو يهوه ويقبلون إلى صهيون مترغنين يكلل رؤوسهم فرح أبدي، وتغمهم الغبطة والسرور، ويهرب الحزن والأثين (إشعيا 35: 1-10).

إن إككاس الملكوت لمصير المعانين والضعفاء يُمدّ إشعيا برموز جاهزة للخلاص. تُعطى الموتيفات نفسها شكل موعظة أخلاقية حول الصيام

والالتزام بالسبت، عندما يجيب إشعيا على السؤال الضمني لأمثولته: كيف بوسعنا أن نفهم طريق الرب؟. يقدم النشيد كلاً من القلب والثيمة لشخصية يسوع متى بوصفه يطالب بالاهتداء إلى قيم الملكوت. إن شخصيات الإنسان البائس، المضطهدين والجائعين والعراة، هي المقياس لعلاقة المرء بالرب. إنها توضع ضمن سياق درب الاستقامة، الخلاصة لتقوى التوراة:

أليس الصوم الذي اختاره يكون في فك قيود الشر، وحل عقد النير، وإطلاق سراح المتضايقين، وتحطيم كل نير؟. ألا يكون في مشاطرة خبزك مع الجائع، وإيواء الفقير المتشرد في بيتك. وكسوة العريان الذي تلتقيه، وعدم التفاضي عن قريبك البائس؟ عندما يشع نورك كالصباح، وتزهر عافيتك سريعاً، ويتقدمك برك، ويحرس مجد يهوه مؤخرة سافتك. عندئذ تدعو فيستجيب يهوه. تستغيث فيقول ها أنا. إن أزلت من وسط بيتك النير، والإيماء بالإصبع احتقاراً، والنطق بالشر، إن بذلت نفسك للجائع، وأشبعْتَ حاجة الدليل، فإن نورك يشرق في الظلمة، وليلك الدامس يصبح كالظهر، ويهديك يهوه دائماً ويسد حاجتك حتى في زمن القحط والأرض المجذبة، فيقوي عظامك فتصبح كروضة مروية، وكجدول ماء لا ينقطع (إشعيا 58: 6-11؛ انظر متى: 4: 16-17، 6: 16-21، 25: 31-46).

إن الأخلاقية التقية التي يشجعها فهم العناية بالبائسين كمقياس لحب المرء لله هي ثيمة يتقاسمها إشعيا مع خلاصة سفر التثنية للوصايا العشر (التثنية 6: 5). إن موتيف الرحمة، التي تجتذب الاقتباس في كل من متى ولوقا، هو حاضر في أكثر من ثلاثين شكلاً مختلفاً في إشعيا. فليس مفهومه للملكوت إيجابياً صرفاً. إنه ليس بعيداً أبداً عن موتيفات الحساب الإلهي ورؤية الملكوت بوصفه عالماً محوّلاً. على سبيل المثال، يأخذ موتيف الأتقياء الذين يصبحون أنفسهم نور الفجر في عنايتهم بالبائسين معاني إضافية قيامية، عندما تكشف هذه البركة الجالبة للنور جانبها المظلم.

يُعكس قدر الذين هجروا يهوہ وتحدد مصيرهم لأجل السيف إَعكاساً مضاعفاً أربعاً: سيصبحون جائعين، عطاشي، حزانى ومكرويين. برد مماثل محسوب، الذين يكونون عباده المخلصين سيأكلون ويشربون، يبتهجون وينشدون فرحاً. هذه المصائر المتغايرة تتأكد باللعة الملخصة التي تتوج وتطغى على الكل. «ولا يعود يسمع فيها صوت بكاء أو نحيب . .»، يبدأ نشيد إشعيا الختامي عن سماء جديدة وأرض جديدة بإعكاس مبني على نحو مماثل للعالم كما نعرفه:

وابتهج بأورشليم . . ولا يكون فيها بعد طفل لا يعيش سوى أيام  
قليل، أو شيخ لا يستوفي أيامه. ومن يموت ابن مئة سنة يعتبر فتى، ومن  
لا يبلغها يكون ملعوناً . . ويرعى الذئب والحمل معاً، ويأكل  
الأسد التبن كالبقر، وتأكل الحية التراب (إشعيا 65: 19-20، 25).

برغم زلته التقوانية التي تلعن الآثم، فإنّ هذا الحلّ الرباعي لتضادات هذا العالم يخلق مجاز السلام الأبدي والنهاية البيوتوبية للعنف. فإبقاء مصير الأفعى مع طعام الموت، باستحضاره الضمني لقصة الجنة، يتوج مفهوم الفردوس المستعاد.

إنّ دمج ثيمات الحساب مع الإعكاسات المميزة لنشيد البائس هو الأوضح في الأناشيد الافتتاحية للعنات إشعيا المضاعفة سبعة ضد الأمم. يشبه نشيد توبيخي ساخر سقوط ملك بابل بأسطورة لوسيفر (Lucifer)، الذي صعد إلى السماء متكبراً، ليرمى إلى العالم السفلي (إشعيا 14: 4-21). يوضع نشيد إشعيا عند سقوط ملك بابل في اليوم الذي يريح فيه يهوہ إسرائيل من كربه. في يوم العودة إلى سبت الخليقة، يأتي السلام عبر تدمير بابل. تشبه نهايتها بانطفاء نور نجمة الصبح: «كيف استكان الظالم، انتهت المدينة الذهبية».

بهذه الرؤية القيامية العظيمة، التي تفرغ الأرض وتقلب كل شيء رأساً على عقب، ينشد نشيد مواز. في ذاك اليوم، سيعاقب يهوہ في السماء كما

عاقبَ ملوك الأرض (إشعيا 24: 21). هذا السياق الخرافي لأجل محاكمة الآلهة يسلط عليه الضوء في سفر المزامير. إذ يردد صدى أسطورة لوسيفر وسقوطه من السماء. يدخل يهوه المجمع الإلهي ويدين الآلهة لأجل اصطفاقيهم مع الأشرار. إنهم ظالمون لسته من المظلومين «الذليل واليتيم، . . المسكين والبائس . . الفقير والمحتاج» (المزامير 82: 3-4). «أنا قلت: إنكم آلهة، وجميعكم بنو العليّ، لكنكم ستموتون كالbشر، وتنتهي حياتكم مثل كل الرؤساء» (المزامير 82: 7). يتبع منطق تماهي الشخصيات نمطاً موازياً لقصة أصل «الساقطين» (حنوك الأول 6: 6، 7: 1، 9: 9، 10: 9؛ انظر عزرا 32: 27؛ التكوين 6: 1-4)، الذين يؤدون دور رعب هذا العالم في تراث الحرب المقدسة (العدد 14). إنّ إعكاس الحظ الممثل بسقوط لوسيفر، سقوط المتكبر، يخلق مغايراً للمتواضع في ثلاثة أناشيد، تفسر قصة داود. الأول يوجد في ختام نشيد حنة، الذي جرى اقتباسه قبلاً، والذي ينشد في الهيكل للاحتفال بالولادة البطولية لصموئيل (صموئيل الأول 2: 4-10).

يلقى نشيد حنة قريناً بنيوياً في نشيد القوس المؤطر في مركز سردية سفري صموئيل الأول والثاني (صموئيل الثاني 1: 17-27)، مناحة داود المؤلمة، التي تنشد عند موت شاول ويوناثان. تشكل ثيمة لوسيفر الفكرة المهيمنة المتكررة للنشيد: «كيف سقط الجبابرة!». إنها تميز الإعكاس الموارى Punning للقدر الذي أنزل (شاؤل) إلى عالم الأموات (شيثول). لقد ركّز إشعيا على العنصر الشمسي من نجمة الصبح في إبداع فكرته المهيمنة المتكررة في أناشيد الملكوت ليكون بإمكانه أن يناشده جمهوره أن يمشي بنور يهوه. ينظم مؤلف صموئيل (1-2) المجاز حيث يؤدي سقوط شاؤل إلى قيام داود. هذا الإعكاس لقدر إسرائيل، الذي يعيد إسرائيل إلى يهوه، يتسم بالرعب المردد لسقوط المتكبرين. فالبشر سوف يُذلون، لكن يهوه وحده يُعلّى (إشعيا 2: 9، 11، 17). في نشيد الملكوت الثاني لإشعيا، استبد

رعب مماثل بجبايرة أورشليم. فقد لاقوا قدر لوسيفر عندما انفتح فم شيثول لابتلاعهم (إشعيا 5: 15-16).

يأتي الحكم على المتكبرين والمتغطرسين أيضاً في النشيد الثالث، الذي يختم قصة داود. ينشد داود نشيد نصر بعد أن تمّ تخليصه من كل أعدائه. لقد تمّ إعكاس حظي إسرائيل وداود: «أنت أنقذت الشعب المتضايق، لكن عينيك تراقبان المتغطرسين لتخفضهم» (صموئيل الثاني 22: 28 = المزمور 28: 18). في النشيد التالي مباشرة، الذي يعلن عنه بأنه (آخر كلمات داود)، يقدم الوحي مرسوماً إلهياً. إذ "يرفع" داود بدلاً من لوسيفر الساقط:

إله إسرائيل تكلم، صخرة إسرائيل قالت لي: عندما يحكم إنسان يعدل على الناس ويتسلط بمخافة الرب، فإنه يشرق عليهم كنور الفجر وكالشمس يشع عليهم . . (صموئيل الثاني 23: 3-4؛ انظر القضاة 5: 31).

إنّ صورة داود بوصفه الملك الصالح، الذي يحكم بالاستقامة ويفسر أسطورياً بوصفه نور الفجر الجديد، تقدم المسيح وهو يتخذ الدور السماوي للوسيفر الساقط وتقدم شخصيات الحكماء في سفر دانيال كنجوم في السماء ضمن الحكم النهائي للرئيس ميخائيل:

ويستيقظ كثيرون من الأموات المدفونين في تراب الأرض، بعضهم ليثابوا بالحياة الأبدية وبعضهم ليُساموا ذل العار والازدراء إلى الأبد. ويضيء الحكماء [أي: شعب الرب] كضيء الجلد، وكذلك الذين ردوا كثيرين إلى البر يشعون كالكوكب إلى مدى الدهر (دانيال 12: 3-4).

في نشيد الملكوت السابع لإشعيا، تُجمع ثلاثة من الجوانب الأكثر أهمية لنشيد البائس معاً لخلق شخصية الملك المخلص. إنه الملك الفيلسوف، الذي يحكم بالعدل بدلاً من المظاهر. إنه الحكم الرحيم للبائسين والخنوعين، لكنه أيضاً محارب منتقم ضد الأشرار. إنّ الملكوت الذي يدشنه انتصار



حربه المقدسة على الشر هو ملكوت يوتوبي: إعجازي، تحول للعالم يضع  
نهاية لكل العنف. هذا العالم لن يقوده محارب مخيف بل رمز للعجز، ولد  
صغير:

وتكون مسرته في تقوى يهوه، ولا يقضي بحسب ما تشهد عيناه، ولا  
يحكم بمقتضى ما تسمع أذناه، إنما يقضي بعدل للمساكين، ويحكم  
بالإنصاف لبائسي الأرض، ويعاقب الأرض بقضيب فمه، ويميت  
المنافق بنفخة شفتيه، لأنه سيرتدي البر ويتمنطق بالأمانة. فيسكن  
الذئب مع الحمل، ويربض النمر إلى جوار الجدي، ويتآلف العجل  
والأسد وكل حيوان معلوف معاً، ويسوقها جميعاً صبي صغير.  
ترعى البقرة والدب معاً، ويربض أولادهما متجاورين، ويأكل  
الأسد التبن كالثور، ويلعب الرضيع [في أمان] عند جحر الصل،  
ويعد القطيم يده إلى وكر الأفعى (فلا يصيبه سوء). لا يؤذون ولا  
يسيئون في كل جبل قدسي، لأن الأرض تمتلئ من معرفة يهوه كما  
تغمر المياه البحر (إشعيا 11: 3-9).

تلقى الموتيفات المتعقدة عن نشيد الإنسان البائس شرحاً متكرراً في  
القصة الكتابية. فالثيمة الفلسفية لبؤس الوجود البشري تستعمل بشكل فعال  
في تقديم معاناة أيوب بوصفها عرياً. في رد فعله على ضياع كل ثروته،  
يكون أيوب رجل تواضع حقيقي:

عرياناً خرجت من بطن أمي وعرياناً أعود إلى هناك. يهوه أعطى  
والرب أخذ، فليكن اسم يهوه مباركاً (أيوب 1: 21).

يقدم سليمان هذا المجاز نفسه حول بداية الحكمة كدليل على عبث الحياة  
والحاجة إلى التواضع:

عرياناً يخرج المرء من رحم أمه، وعرياناً يفارق الدنيا كما جاء.  
لا يأخذ شيئاً من تعبته يحمله معه في يده. وهذا أيضاً شرّ أليم، إذ  
إنه يفارق الدنيا كما جاء لأي منفعة له، إذ إن تعبه يذهب أدراج  
الرياح (الجامعة 5: 15-16، 6: 2-3).

في سفر المزامير، يُعرض موتيف موت المرء كتنويع لهشاشة العري البشري. إنه يُستعمل بطريقتين مختلفتين. الأولى تشدد على المساواة التي يناها كل البشر في القبر. إنه يقدم أيضاً تعليلاً لعدم الخوف من الإنسان الغني:

لكن الحكماء يموتون كما يموت الجاهل والغني، تاركين ثرواتهم لغيرهم. يتوهمون أن بيوتهم خالدة، وأن مساكنهم باقية من جيل إلى جيل، فأطلقوا أسماءهم على أراضيهم . . لا تخش إذا اغتنى إنسان وزاد مجد بيته، فإنه عند موته لا يأخذ معه شيئاً، ولا يلحق به مجده إلى قبره (المزامير 49: 11-12، 17-18).

مع أن سليمان يأخذ هذه العبارة أبعد من ذلك في سعيه للشك في حكمته (الجامعة 2: 16-17)، فإن السرديات الكبيرة لداود وأناشيده تشرح هذه الحقيقة السرمدية حول الإنسان البائس كلبنة بناء في خط حبكة القصة الأكبر. يبدأ داود سيرته بين العظام كرجل فقير. فدوره هو دور الفقير التقليدي للحكاية الخرافية، التي يتزوج فيها البطل المفلس ابنة الملك. أولاً، يجب عليه أن يثبت جدارة مكافئة لدوره البطولي. إن مئة قلعة من الفلسطينيين هي الثمن [المهر] لعروس داود. عندما يشرع ياسون العبراني في بحثه مع كشافيه، فإنه يعود، بطلاً حقيقياً، بحصة مضاعفة من القلعات. لا تقرن قصة الكتاب الكبرى بأس داود بالأبطال الآخرين للأدب القديم فحسب تستعمل داود أيضاً كنموذج للتقوى وتشدد على جوهره الفقير (صموئيل الأول 18: 23). هذا يسمح له بأن يقفل قصته على نحو نبؤي إلى خاتمة هذه السلسلة الطويلة من السردية، عندما تحمل كل أورشليم إلى المنفى [السبي] ولا يبقى سوى الفقراء (الملوك الثاني 24: 14، 25: 12). مثل حياة أيوب في عريه، تبدأ قصة بيت داود وتنتهي ببؤسه بشرح القول الذي يبدأ وينتهي هذه المجموعة من أقوال سليمان: «باطل الأباطيل، كل شيء باطل» (الجامعة 1: 2، 12: 8).

إنَّ غرور قصة داود وأبنائه، ملوك إسرائيل العظام، الذي يفسر بؤس قوة البشرية هو ثيمة تجدد مركزها في قصة أمثولة الغني والفقير. النبي ناثان يروي القصة التي تشكل وساطة تفسيرية لقصة سقوط داود، التي هي ذاتها أمثولة. تستعمل ثلاثة أشكال مختلفة لحكاية واحدة لتهيئة الجمهور لأجل الحكم ضد داود، الذي سيعيد في نهاية المطاف ابنائه إلى دور الفقير وإلى طريق الأخيار. تبدأ قصة سقوط داود في اليوم الذي لا يكون فيه مع أبطاله الذين يخوضون حروب يهوه بل يبقى في البيت. فيما هو يتجول على سطح بيته، يرى بيثشبية الجميلة. إنها زوج الخادم المخلص لداود، الأجنبي أورثيا. إنها تستحم على سطح مجاور فيقع داود في حبها. في سياق العلاقة، تصبح بيثشبية حاملاً. إنَّ داود، غير القادر على إخفاء زناه، يرتب لقتل خادمه بزجه في خطر في المعركة (صموئيل الثاني 11). مع المؤامرة التي نُفذت وأُخفيت بزواج داود من بيثشبية، يرسل يهوه نبيه ناثان مع أمثولته. سيقوم الرجل الغني وليمة. فمع أنه يمتلك قطعاناً هائلة لنفسه، يقوم بسرقة الخروف المحبوب، الملك الوحيد للفقير. إنَّ داود، وهو غير مدرك لتدخل يهوه في إعادة سرد الحكايات، لا يتعرف على نفسه في قصة ناثان ويغضب. إذ يعلن مطلقاً حكمه العادل: «ذاك الرجل هو ابن الموت». أما وقد أدان نفسه بغمه، يموت ابن داود بدلاً عنه. منذ ذاك الوقت فصاعداً، كما تقول النبوءة، لن يبرح السيف بيت داود (صموئيل الثاني 12: 1-15).

إنَّ بقية قصة داود وأبنائه تستغرقها خرابات هذا السيف (انظر القسمين 3/2 و 3/3 من هذا الكتاب). باتجاه مركز سلسلة السردية، في ذروة عهد حكم الملك أخاب على إسرائيل، تنقح أمثولة ناثان لتجلب رجلاً غنياً آخر مع ذلك ليواجه بؤسه. فمثل سطح بيت أورثيا، يقع كرم نابوت قرب قصر الرجل الغني، أخاب، الذي يريد ملكية الرجل الفقير الوحيدة لحديقة مطبخه. مع ذلك فإنَّ نابوت، ومع كونه فقيراً، هو غني بالتقوى. مثل أورثيا، الذي لن

يرتاح من مهمته لينام مع زوجته، لن يبيع نابوت كرمته، ميراث آبائه، التي تحرم التوراة بيعها (اللاويين 25: 23-24). بتركيز الحبكة الرئيسة لقصته على كيف أن أخاب يمنح كل ميراث يهوه إلى بعل وعشتاروت (التثنية 32: 8)، تكون حجة نابوت مقنعة لقارئ التوراة. إن أخاب يغضب من أن نابوت، خلافاً ليعسو (التكوين 25: 29-34) يرفض أن يبيع ميراثه. تكشف له زوجته إيزابل كيف يتعين على الملك أن يتصرف بكتابة رسائل إلى شيوخ المدينة. تطلب أن يُتهم نابوت بلعن الرب وأن يرحم هو والملك. مع ذلك عندما يذهب أخاب ليأخذ ملكية الكرم يلغنه النبي إيليا بقدر مشابه. كما تعلق الكلاب دم نابوت، فإنها ستعلق دم أخاب (الملوك الأول 21).

ثمة نشيدان عن ثيمة تعلّم التواضع، قريان من أمثولي الغني والفقير هاتين. مثلما أن أهل ليبيا يشيعون الأقاويل عن انتصار مرنفتاح، فإن الأمم تشيع الأقاويل عن معجزات يهوه: «علاً أفواهنا بالضحك»<sup>110</sup>. يشرح النشيد بابتهاج كيف أن الآلهة تخلق لأنفسها أسماء: «إن يهوه قد صنع أموراً عظيمة لنا، وفرحنا» (المزامير 126: 3). هذا النشيد البسيط المقتضب الذي يمجّد معجزة الحصاد. يدمج بحاز الوادي الصحراوي الذي يسيل فجأة بالماء الموهوب من الرب مع مثل يسلط الضوء على كل من مفاجأة وفرحة المعجزة:

عندما أرجع يهوه أهل صهيون [أورشليم] من السبي، صرنا كمن يرى حلماً. عندئذ امتلأت أفواهنا ضحكاً، وألسنتنا تترنماً. عندئذ قالت الأمم: إن يهوه قد أجرى أموراً عظيمة مع هؤلاء. نعم، إن يهوه قد صنع أموراً عظيمة لنا، وفرحنا. أرجعنا يا رب من سبينا، كما ترجع السيول إلى النقب. فمن يزرع بالدموع يحصد غلاته بالابتهاج. ومن يذهب باكياً حاملاً بذاره يرجع مترنماً حاملاً حزم حصيده (المزامير 126).

يقدم المزمور أيضاً ردّاً على نشيد آخر، حيث يتماهى الجليل البار مع الفقراء ويتخذ يهوه ملاذاً له (المزامير 14: 5-7). إن تقنية التفسير مماثلة لما

نجدّه في الأقوال والأمثولات حول حصاد الملكوت في مرقس (4). هذا هو الحصاد الذي تشير إليه أمثلة الزارع.

في حين أنّ المزمور (126) يعتمد الثيمات الخرافية للزراعة وينتقل من دموع التواضع إلى الابتهاج بالحصاد، فإنّ المزمور (113) يقارب ثيمة الملكوت مباشرةً ومن الناحية اللاهوتية. فأسئلته المفرحة تجيب على السؤال الافتتاحي حول صورة الرب.

من هو نظير يهوه إلهنا الساكن في الأعالي؟، المطلّ من عليائه إلى أسفل ليرى السماوات والأرض. ينهض المسكين من التراب، ويرفع البائس من المزبلة. ليجلسه مع أشرف شعبه. يرزق العاقر أولادًا. يجعلها أمًا سعيدة. هلوليا (الزماير 113: 5-9).

بعيدًا عن التلميحات الممكنة العديدة إلى قصص مثل سارة، وراحيل، وتمار، وروث، وحنة، التي تشرح طريق العاقرات اللواتي يصبحن أمهات فرحات، وبعيدًا عن أصداء هذا المزمور عبر سفر أيوب، فإنّ السؤال المطروح هو، من مثل يهوه جلس في الأعالي؟، من بمقدوره أن يطلّ على السماوات والأرض؟. يفهم السؤال عادةً كما لو كان خطايا، مع الجواب التقني الضمني: لا أحد. ومع ذلك، تتجاهل هذه القراءة الضيقة إمكانات أولئك الذين يرفعهم من التراب ليجلسوا مع الأمراء. يلقي السؤال جوابًا في الدور الذي يعطيه إشعيا إلى شخصية إسرايل بوصفه العبد المكابد للرب (إشعيا 57: 14-21).

هذا الجواب يلائم يحمل ثيمة المزمور (113). كما في المزمور، يستعمل إشعيا لغة حرفية حول يهوه بوصفه (العالي والرفيع). فهو لا يسكن فحسب في مكان عالٍ ومقدس، بل هو أيضًا العظيم الذي يسكن مع الوضيعين والمنسحقين الفؤاد، مع إسرايل المجروح، الذي أشفاه. على نحوٍ مماثل، فإنّ الخصيان والغرباء مقبولون للرب لأنهم يمثلون معاناة إسرايل. إنها ليست



سوى خطوة مجازية قصيرة نحو التحول إلى قبول إشعيا الخصيان والغرباء لمراجعة الشرائع عن السبت والأنجاس. ما يخص إشعيا، فإنّ هذه المراجعة هي سيرورة تعليم في التواضع. إنّ المتجمعين على ذرى الجبل المقدس للرب هم منبوذو إسرائيل:

لا يقل ابن الغريب المنضم إلى يهو: إنّ يهو يفصلني عن شعبه. ولا يقولنّ الخصي: أنا شجرة يابسة. لأنّ هذا ما يقوله يهو للخصيان الذين يحافظون على سبوتي، ويختارون ما يسرني ويتشبثون بعهدي: أهبهم داخل بيتي وأسواري نصيباً واسماً أفضل من البنين والبنات. أعطيهم اسماً مخلّداً لا ينقرض. وأما أبناء الغرباء المنضمون إلى يهو ليخدموه ويحبوا اسمه ليكونوا له عبيداً، فكل من يحافظ على السبت منهم ولا ينقضه ويتشبث بعهدي. فهؤلاء آتوا هم إلى جبلي المقدس وأفيض عليهم الفرح في بيت صلاتي، وتكون محرقاتهم وقرابينهم مقبولة على مذبحي، لأنّ بيتي سيدعى بيت الصلاة لجميع الأمم. وهذا ما يقوله السيّد يهو الذي يلم شتات إسرائيل: ساجع إليه آخرون بعد، فضلاً على الذين جمعتهم (إشعيا 56: 3-8).

إنّ خطابة الحرب المقدسة، بأحكامها السلبية أو اللعنات على الأمم المتكبرة والمتغطرسة أو المشاغبة (المزامير 2: 1-3)، تتخذ بشكل نموذجي دوراً معبراً عن قيم أخلاقية في سفر المزامير. فالزمور (10)، على سبيل المثال، يضع (الأشرار في تكبرهم) في دور الأمم المشاغبة. إنهم، إذ ينكرون وجود الرب، يتعقبون المساكين، يقتلون الأبرياء ويأسرون العاجزين بالشباك. إنّ الصلاة تدعو الرب لأن يتذكر المساكين. إنّ (معين اليتيم) مدعو لأن «يحطم ذراع الشرير والفاجر»، أي: سلاحهما المشهور في المعركة. أي أن يتم اجتثاثهما كلياً (المزامير 10: 15)؛ أن (تُباد الأمم) هي أمنية الودعاء. هذا ما يجعل الآذان تسمع بفهم. إن إنصاف الأيتام والمقهورين هو أن يزيلوا كل الذين يخيفون الأبرياء (المزامير 10: 18).

إنَّ خطابة الحكم الإلهي في التفسير الأخلاقي للحرب المقدسة غالباً ما تستفيد من الشخصيات النمطة في نشيد البائس. فالمنطق الجزائي لهذا الحكم تعبر عنه جيداً لعنة داود على خصومه في سفر المزامير (المزامير 109). يجازونني شراً مقابل خيري، وبغضاً بدل حيي، ولّ على عدوي قاضياً ظالماً وليقف خصمه [الشيطان] عن يمينه يتهمه جوراً. عند محاكمته ليثبت عليه ذنبه، ولت حسب له صلاته خطيئة. لتقصر أيامه وليتولّ وظيفته آخر. ليتم بنوه وترمل زوجته. ليتشرد بنوه ويستعطوا، وليتمسوا قوتهم بعيداً عن خرائب سكناهم. ليسترهن المداين كل ممتلكاته، ولينهب الغرباء ثمار تعبهم. لينقرض من يرأف عليه، ولينقطع من يتحنن على أيتامه. لينقرض نسله وليمحّ اسمهم من الجيل القادم. ليذكر يهوه إثم آبائه، ولا يغفر خطيئة أمه. لتمثل خطاياهم أمام يهوه دائماً كي يستأصل من الأرض ذكركم. لأنه تغافل عن إبداء الرحمة، بل تعقب الفقير القلب ليميته. أحبّ اللعنة فلحقت به، ولم يُسرّ بالبركة فابتعدت عنه (المزامير 109: 5-17).

تُشبّه هذه اللعنة بـ(الرداء)، التي ستسرب إلى جسمه كالماء وإلى عظامه كالزيت (المزامير 109: 18-19). يوضع داود في دور المدافع عن أيوب. إنه يُواجه بمتهمه [بالعبرية <سطن>، انظر أيوب 1: 6]. يدعو داود يهوه إلى إدانة المتهم: لأنني «فقير ومسكين وقلبي جريح في داخلي» (المزامير 109: 22). إنَّ داود، مثل أيوب، يتخذ دور المكابد البريء. مع أيوب، يجادل ضد الزعم القائل إنَّ المكابدة هي عقوبة على الإثم (أيوب 19). يعاني داود الاضطهاد بوصفه عبد يهوه المخلص (المزامير 109: 23-25).

إنَّه ينتظر الحكم، إككاس حظوظ العادلين والظالمين، الأغنياء والفقراء (المزامير 109: 29). يقوم النشيد أيضاً بتكوين أسطورة شارحة عندما يدعو داود لأجل سقوط الشيطان ليردد صدى سقوط لوسيفر إشعيا.

من هذا التماهي، لا يتبقى سوى خطوة قصيرة إلى طريق الصوفية الذي يعبر عنه في ثيمة تطهير الروح، في التوراة، من خلال «المعاناة كرمي لله»

(انظر متى 5: 11-12؛ لوقا 6: 22-23). هنا أيضاً ينافس داود، الذي يعترف بذنبه، من أجل دور أيوب:

لأنني تحملت العار من أجلك، وغطى الخجل وجهي. صرت غريباً في عيون إخواني وأجنيباً في نظر بني أُمي. لأن الغيرة على بيتك التهمتني وتعيرات الذين يعيرونك وقعت عليّ. صمتُ وبكيتُ فعيروني. اتشحت بالمسوح فصرت عندهم مثلاً. صرت حديث الجالسين في باب المدينة، وأغنية للسكارى (المزامير 69: 8-13).

يطلب داود أن تُعكس معاناته من قبل مُخلصه، الذي سيحرره من أعدائه (المزامير 69: 16-17). إنَّ صور معاناة داود، التي غدَّت قصة آلام يسوع في إنجيل متى (انظر المزمور 69: 22؛ متى 27: 34، 38)، تماهي داود على نحو واضح بمقهور نشيد البائس. إنه نفسه مع «البارين». مبتلياً ومتألماً، ينتمي إلى المساكين، إلى الفقراء والمسجونين الذين يسمعون يهوه (المزامير 69: 29-37).

### 1 / 4 / 4 أمثلة من مخطوطات البحر الميت

تستخدم (مخطوطات البحر الميت / مخطوطات قمران) مجازات نشيد الإنسان البائس على نحو ثابت تماماً في تفسير عالمها أو عالم مجتمعتها الخاص. هذا التحول يكون الأكثر وضوحاً في المخطوطات التي تفسر وتعلق على النصوص الكتابية. تطفئ الثنائوية التطبيقية على تعليق قمران. إذ يُقدّم لنا الأشرار أو عديمو الرحمة الذين يطحنون أسنانهم ويخططون للتدمير، الذين يفرغون أقواسهم ويقتلون. سيكونون موضع سخرية وسيُعلنون ويجري تقديمهم كنقيض للبائسين والعادلين؛ الذين سيُنقذون. إنهم يرثون الأرض ويستهجون في جبل الرب المقدس. يتجاوز التعليق ترديداً بسيطاً للمجازات الكتابية في إدانة «أشرار أفرلم ومنسى» الذين يحاولون وضع أيديهم على

«الكاهن وأعضاء مجلسه». يصبح «البائسون . . جماعة . .» أو «طائفة البائسين» (4Q171: 42, 43, 44-46; nos. 42, 43, 44-46; انظر الزامير 37: 11-15، 21-22)<sup>111</sup>. في حين أن المزمور الكتابي غالباً ما يماهي ضمناً المنشد بالصراعات الصوفية للاتقياء، فإن الأناشيد من مخطوطات البحر الميت تكون صريحة تماماً في مماهاقتها: الأشرار الأقوياء . . يغيرون طوال النهار يسحقون روحي، أما أنت، أيها الإله فقد هدأت روحي وأعتقت روح البائسين . . من سطوة الأسود (no. 49: 1Q Hodayot, xii, 12-20)<sup>112</sup>.

ومع ذلك فإن أناشيد أخرى في المخطوطات تستخدم الوعد المؤكد بآيات الملكوت كنموذج تعليم في تيار التراث الذي يتضمن سفر إشعيا والأناجيل. على سبيل المثال، يستخدم مجاز المساكين المرفعين والجالسين بين النبلاء في نص واحد لتبرير حجة أن (على المرء أن يبحث دائماً عن مشيئته)، وأن يعمل (بانضباط) وأن (تصفي قلبك و . . أفكارك) (no. 51: 4Q 413, frag 2, iii)<sup>113</sup>. هذه التفسيرات تفهم المقاطع الكتابية على أنها تتخاطب عالم المفسر وتقدم دليلاً للحياة-تدمج إحدى العظات صورة المسيح الملكي مع وصف (القضاء بالرحمة) للاتقياء. إن إعتاق المسجونين، وإعطاء البصر إلى العميان والقوام للمقعدين هي آيات ملكوته. آتياً في الدينونة، سيقوم بأفعال حميدة ويؤدي مجموعة سداسية من المعجزات. تشمل هذه المعجزات إشفاء الجرحى، إحياء الموتى وتقديم البشري للبائسين (no. 52: 4Q 521, frag 2, iii)<sup>114</sup>.

في حين تلمح هذه النصوص بوضوح إلى سيرورة قصة الخلق في خدمة التقوى والتبشير، فإن مساعيها لتطبيق ما هو مستتر في الموتيفات كإرشادات لا تسمح لنا بتفسيرها بجرية أكثر مما ينبغي. في حين أن الإشارات إلى ثيمة ومجازات نشيد الإنسان البائس نادرة، فإنها تبقى كافية لوضع نصوص قمران بقوة ضمن التراثات المتصلة بالكتاب العبراني<sup>115</sup>. فإذلال المتغترسين ورفع البائسين كعلامتين من علامات الخلاص هما ترديدان واضحان لهذا القالب

النبالي (no.48: 4Q 88, col. ix, no 50: 4 Q427 frag 7 ii)<sup>16</sup>. أحد هذه النصوص، الذي يستخدم صيغ البركة كفكرة مهيمنة متكررة، يكشف عن استعمال للشكل طموح وإبداعي من الناحية الأدبية. فهو يبدأ بتبريكات مضاعفة أربعاً للسلوك اللائق، كل واحدة يوازنها رفض مقابل للسلوك السيء الملائم: «طوبى لمن يتكلم الصدق بقلب طاهر ولا يفترى بلسانه»، وهلم جرا.

في حين تلمح شذرات تعليق إشعيا خفية إلى تحطيم للطاغية وصراع يهدد الأبرياء (no.41: 4Q 163, frag 18-19)<sup>17</sup>، يقدم (مخطوط الحرب) الصراع ضد أمم التراث الكتابي كمعركة وحكم قياميين مؤرخين، تبدو [معركة] طائفية ومركزية للتقوى الذي ينطوي عليه النص. إن مؤلف مخطوط الحرب، مردداً صدى تصوير إشعيا لتجميع بقية أورشليم، يجمع «الأمم لأجل الدمار، بلا بقية». عندما تسحق هذه الأمم، فإن ثيمة الحكم تتطلب الرد بالمثل: الأخيار يجب أن يرفعوا. تملأ شخصيات نشيد الإنسان البائس فراغات الإنشاء. إنهم بقية شعب الرب ولذلك فهم يكتسبون من المؤلف الضمير (نحن) الذاتي التعريف. إن الصفة الهزلية والساخرة لهذا الجيش تسمه بأنه أدب حكمة. فلا هو نبوءة ولا هو إسقاط لأي مستقبل منتظر. إذ يتماهى المؤلف وجمهوره بأولئك الذين يحاربون كل ما هو شر في هذا العالم. إنهم يصطفون في المعركة بوصفهم جيش الرب ويمكن التعرف عليهم من انعدام لياقتهم لأجل الخدمة في جيش بشري. إنهم يمتلكون القوة الآتية من فم الأطفال (المزامير 8: 3) ويمكن التعرف عليهم من خلال قائمة سداسية مأخوذة من سفر إشعيا وسفر المزامير: البكم، الذين سوف ينشدون حول معجزات الرب، أيدي الضعفاء، التي تتمرّس في الحرب، الركب المرتجفة، التي تقوى لكي تقف، الظهور المكسورة التي تطوق بدرع محارب والقلوب المقساة، غير المؤكد نصياً، يصبحون البائسين في الروح. كل هؤلاء (كاملو إسرائيل) سيخوضون حرباً مقدسة



لتدمير الأمم الشريرة التي لن يترك أبطالها واقفين. هذه المجازات حبل على حبل غني وتنتمي إلى التراث الكتابي للحرب المقدسة، التي يتحرق المؤلف لدفنها (no. 40: IQM, frag 8-10, Col i)<sup>[18]</sup>.

### 1 / 4 / 5 أمثلة من العهد الجديد

إنّ الفرضية المقبولة على نطاق واسع القائلة بأن أقوال يسوع يمكن فصلها فصلاً حاداً وتمييزها من القصص والأقوال التي تقدم يسوع بوصفه نبياً قيامياً هي فرضية خاطئة على نحو واضح. فالتراث الفلسفي لأدب الحكمة ذو صلات مباشرة بالإيديولوجيا الملكية للبركات واللعنات. إنها تشكل مجازاً مركزياً في أسطورة الحكم ورؤية السلام اليوتوبي للملكوت. إنّ طويّات موعظة متى على الجبل، التي لها شكلها المختلف في موعظة لوقا على السهل، تحكم عليها (حلقة بحث يسوع) بأنها أقوال موثوقة على نحو مؤكد وهي محورية لإعادة تصور سيرة حياة يسوع التاريخي بوصفه فلاحاً جليلاً أو ثورياً أو فيلسوفاً كلياً (متى 5: 3-12؛ لوقا 6: 20-27). مع ذلك، فقد رأينا أنّ تنويعي متى ولوقا لهذا المجاز، ضمن جنس اللعنات والبركات الكتابي والشرق أدنوي القديم، يعكسان شكلين مستقلين من هذه الأقوال، المرتبطة بإعكاس الحكم الإلهي للحظ. إنّ طويّات لوقا، ومع أنّها ينظر إليها على أنّها أقل موثوقية من طويّات متى، تعتمد على سلالة قريبة من تيار التراث نفسه وتقدم يسوع بدور القاضي في الملكوت. بدلاً من الفلسفة الكلبية، فإنّ الانحياز للمساكين والمضطهدين في هذا التراث هو متناغم كلياً مع رؤية التراث اليوتوبية للملكوت المسيحاني والقضاء علاوة على ذلك، فإنّ إعادة استعمال متى ولوقا لقائمة آيات الملكوت في قصة يوحنا المعمدان (متى 11: 2-6؛ لوقا 7: 18-23) لا تقوم على أي تراث شفهي يمكن رده إلى تعاليم يسوع. إنها تعتمد على تراث مكتوب يمكن رده إلى

قصص وأناشيد وأمثال من زمن مبكر يعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد والتي تكون ثيماتها مركزية صراحة وضمناً لكل من التراثين الكتابيين اليهودي والسامري.

من الواضح تماماً أن التفحص قد دحض أطروحة (حلقة بحث يسوع). فتعاليم يسوع لا يمكن إعادة بنائها من المصدر الافتراضي لإنجيلي متى ولوقا، وإنجيل توما القرن الرابع. إن الأقوال التي نظرنا فيها ليست أنموذجية للأقوال التي تعطى إلى يسوع ليتكلمها في الأناجيل. إنها تنتمي ليس إلى تراث شفهي، بل إلى مجموعة كبيرة وهامة من أقوال الحكمة القديمة وقد استعملها كل من كتاب الأناجيل و(حلقة بحث يسوع) ليدعو شخصيتي يسوعهما. هذه الحجة واضحة في الأناجيل نفسها. فحياة يسوع هي شرح لمثل التراث الكتابي. من بين الأقوال الأقرب إلى قول الآيات هي قائمة المعجزات التي يقتطفها يسوع من إشعيا في مجمع الناصرة:

روح يهوه عليّ، لأنه مسحني لأبشر الفقراء؛ أرسلني لأنادي للمأسورين بالإطلاق وللعميان بالبصر، لأطلق المسحوقين أحراراً، وأبشر بسنة القبول عند يهوه (لوقا 4: 18-19).

لا بد أن يتساءل المرء كيف يختلف هذا المقطع عن آيات الملكوت في لوقا (7)؟. هل يمكن لمقطع واحد أن يفهم بأنه "قول موثوق بالتأكيد ليسوع"، في حين أن الآخر لا ينتمي إلى المصدر ولا إلى توما؟. إن اعتماد لوقا على إشعيا ليس أكبر في قصته عن المجمع، ببساطة لأن الجمهور يُخبر أنه [لوقا] يقتطف من إشعيا. حتى عندما يُستدعى موتيف القراءة العلنية لهذه القصة والإحالة الصريحة إلى الكتاب العبراني، فإن النص الذي يعطى ليسوع ليقرأه يعرض تنويعاً مردداً، يتناغم تماماً مع الاقتباس في لوقا (7):

روح السيد يهوه عليّ، لأن يهوه مسحني لأبشر المساكين، أرسلني لأضمد جراح المنكسري القلوب، لأنادي للمسيين بالعتق

وللمأسورين بالحرية، لأعلن سنة يهوذا المقبولة، ويوم انتقام لإلهنا  
(إشعيا 61: 1-2).

إن الاختلافات بين هذين المقطعين في إنجيل لوقا وسفر إشعيا لا علاقة لها بالترجمة من العبرانية إلى الآرامية أو الإغريقية. فهذا التغير ينتمي إلى تراث النصوص الثانوية، الذي يفسر من خلال التردد والتنقيح. سواء أكانت الأقوال يقدمها متى أو لوقا، فإن الأسس للحكم على أحد أقوال العهد الجديد بأنه (موثوق) أكثر من الآخر هي أسس معدومة. سواء قدمت الإنجيل بقراءة لإشعيا في الجمع، [وهو] عنصر ثيمي في قصة تحقق نبوءة، أو قول ليسوع يعرف آيات الملكوت، فإننا نتعامل مع ترديدات مروية لإشعيا. إنها تقدم قصة يسوع بوصفها أمثلة حية على ملكوت الرب [في] سفر إشعيا.

ربما يكون أفضل أمثلتنا، الذي يبين استقلال لوقا عن تراث الأقوال الشفهية الافتراضي الذي يشترك به متى، يمكن إيجاده في النشيد المستخدم في قصته عن ولادة بطل (لوقا 1: 46-55، 76، 79). لقد اعترف طويلاً بأن تطوير لوقا الإبداعي لثيمة الملكوت في قصته يُعزى إلى استعماله لنشيد حنة، أحد أوضح الأمثلة على نشيد الإنسان البائس في الكتاب (صموئيل الأول 2: 1-10). إن الموتيفات التي تشترك بها قصة الولادة لسفر لوقا مع قصة متى ليست عناصر هامة، تعكس اتجاه قصته أو وظيفتها. فالأناشيد نفسها، وقصص الولادة، ومجمل إنجيل لوقا تتركز على الثيمات التي تُدخلها الأناشيد. إن الأساس المشترك لإنجيلي لوقا ومتى لا يفسره على نحو كافٍ استعمالها لأقوال مختلفة قريبة منوعة متقاربة. ولا القاسم المشترك لهذين الإنجيلين العاكسين لأحداث وتعاليم حياة فرد، التي تصل إلى الكتاب عن طريق التناقل الشفهي. بالأحرى، إن هذه العناصر المتقاسمة تفسرها جيداً الثيمات المتشابهة للأناجيل التي توجد فيها. فالأناجيل والعالم الأدبي الذي تعكسه توسع تراثاً من الخطاب والسجال اللاهوتيين. هذا أقدم بكثير

وأكثر تحذراً بكثير من الناحية الثقافية من أي شخصية بعينها أو إطار بعينه يمكن استعماله لأجل الشرح.

بعيداً عن طوييات وقول آيات الملكوت، فإن تنويعات لوقا على نشيد الإنسان البائس لا تنسب عادةً إلى المصدر، مع أنها جميعاً تتقاسم كلاً من الثيمات المركزية والأصول الأدبية مع أقوال مشابهة في كل من إنجيل متى وإنجيل مرقس. على نحو مماثل، فإن ترديدات متى لنشيد الإنسان البائس هي أيضاً مستقلة عن المصدر، مع أنها تتقاسم كلاً من الأقوال والقصص مع لوقا ومرقس. إن المصدر، مع إنجيل توما، أو من دونه، هو منشأ اصطناعي ومشكوك فيه، يعتمد كلياً على تجاهل مدروس للمصادر المكتوبة المتوافرة. إن سرديات الأناجيل تبني على نحو واضح شخصيتي يوحنا ويسوع الخاصتين بها من خلال ترديدات متنوعة للأدب الكتابي والشرق أدنوي القدم الأبعد. قاسمها المشترك هو التراث التي تسعى على نحو واع إلى تلخيصه. فالسؤال التبسيطي على نحو ميكانيكي عما إذا كان متى ولوقا قد استخدما كل منهما الآخر أم لا ليس مفيداً جداً في الإجابة على سؤال ما الذي يفعله كُتّاب الأناجيل بالتراثات الأدبية والفكرية لفلسطين والشرق الأدنى التي يرثونها ويستقاسموها. تقودنا الأسئلة عن أصل ومعنى التراثات المرددة في الأناجيل مباشرة إلى النصوص والتراثات اليهودية والسامرية. فهذه أقدم بكثير من أي شخصية تاريخية بعينها من الأناجيل.

إن سرورة إبداع القصة السبروية معقدة. إذ من الصعب بوجه خاص أن نحدد ما إذا كنا في الحقيقة نتعامل مع قصة حياة إنسان بعينه وسيرة تشرح القيم التي نؤمن بها بسببه. فقد نتعامل مع شخصية سردية تكون وظيفتها أن تشرح قيماً كونية أو أبدية. يعتمد الفرق بين الاثنين على قدرتنا على فصل الشخصية الحاملة للسردية عن رسالتها. إن النقد التاريخي للفقه الكتابي، المرتبط (بالبحث) عن يسوع التاريخي، قد فتن بإلحاحه على مثل

هذا الفصل عن طريق معارضة مسيح الأناجيل يسوع التاريخي، إلى هذا الحد، فإن أعضاء (حلقة بحث يسوع) قد خففوا هذا الانقسام بين نخبة من الموتيفات والقصص المفضلة المركزية لشخصية الأناجيل وأبرزوا شخصيتهم الضمنية بوصفها تاريخية. ومع ذلك، فإنهم لم ينجحوا في الهروب من الانقسام بقدر ما عرضوا للشبهة شخصيتهم التاريخية.





## (2) الإيديولوجيا الملكية



## 1 / 2) أسطورة الملك الصالح

### 2 / 1 / 1) خلق شخصيات أمثولة

ينكب هذا الجزء من الكتاب على دراسة ثلاثة أدوار تُسند إلى الملك في الأدب القديم: دور الملك المثالي، الملك في الحرب بوصفه حاميًا ومخلصًا لشعبه وأخيرًا أسطورة الإله المحتضر والمنبعث. أول هذه الأدوار، بوصفه المثل الأعلى الأخلاقي للفلسفة السياسيّة، في أغلب الأحيان يقدم شخصية الملك كمثال لأجل الإعجاب والافتداء.

تؤطر القصة الكتابية شخصياتها وهم يتكلمون أو ينشدون. ما يقولونه يمكن أن يتضمن إما مثلاً واحداً أو مجموعة كبيرة من الأقوال أو الأناشيد التقليدية. يمكن تقديم السجلات إضافة إلى مجموعات الأنظمة العبادية، أو الشرائع أو مترلات الوحي من مختلف الأنواع. تؤمن القصة مع شخصيتها ودوره أو دورها المحدد للهوية سياقاً لأجل هذه التقديمات المعقدة. تُحوّل بعض الثيمات بإسنادها إلى شخص بدلاً من آخر في قصة. غالباً ما تربط القصص والأقوال معاً لبناء سلاسل كبيرة من السرديات. في بعض

الحالات، كما في قصص أبراهام [إبراهيم!] ويعقوب، يجري اختلاق حياة شخصية بطولية كحكاية مثال على شكل سيرة حياة، تبدأ باستدعاء الشخصية أو ولادتها وتنتهي بقصة موته [موتها] ودفنه [أو دفنها]<sup>11</sup>. في حين أنّ شخصيتي داود في سفر المزامير ويسوع في الأناجيل هما من بين الشخصيات الأكثر تعقيداً، فثمة شخصيات كثيرة في الكتاب تشكلت صفتها الأخلاقية عن طريق نشيد الإنسان البائس.

إنّ أصول أي قول أو نشيد بعينه من الصعب مमाهاها بأي شخصية بعينها أو سياق سردي بعينه. فالأشياء المنسوبة غالباً ما تكون تافهة أو بدهية، كما في نسب الأمثال إلى سليمان (الأمثال 1: 1)، ورسائل الوحي إلى النبي إشعيا (إشعيا 19: 1أ) والأناشيد إلى موسى (الخروج 15: 1، 13-17؛ التثنية 31: 30) أو داود (صموئيل الثاني 22: 1؛ المزامير 51: 1)<sup>12</sup>. إنّ الشخصيات الأكثر مركزية للقصة الكتابية نادراً ما تتكلم بذهن واحد، أكثر مما يمنح أبراهام [إبراهيم!] أو موسى أو داود حياة واحدة ليعيشها<sup>13</sup>. من الصعب على نحو متزايد أن نقبل افتراض أنّ التراث الشفهي في العصور القديمة ينقل شخصيته أو كلام أي شخص تاريخي. في بعض الأحيان، تستعمل العبارات نفسها مع شخوص مختلفة. يمكن أن يكون ذلك تقنية فعّالة جداً في إدخال نصين مستقلين إلى حد كبير في مناقشة حول ثيمات مشتركة. على سبيل المثال، إن السؤال الذي يطرحه يهوه على قايين، المختاظ من عرضه المرفوض، «لماذا اغتظت؟» (التكوين 4: 6)، يكتسي أهمية إضافية عندما يُقرأ مع سؤال يهوه المشابه لغيظ يونان ورغبته في الموت من ارتداد نينوى، «أأنت محق في غضبك؟» (يونا 4: 4)، أو ترديد السؤال والغضب والرغبة في الموت في أمثلة حية عندما يفقد يونان شجرته الظليلة [اليقطينة] (يونا 4: 9-11). في حين تصلح قصتا قايين ويونا جيداً للقراءة كأمثولتين عن الثيمات المتصلة، تكتسي الثيمات عمقاً أكبر عندما تُستحضر نصوص أخرى. كيف تُسمع



مثل هذه الرغبة في الموت عندما تكون الشخصية النبوية المعبرة عنها هي إيليا، الخائف على حياته لأن الأعداء يرغبون في قتله (الملوك الأول 19: 4)؟. كيف يسمع القارئ يهوه، عندما يوجه التحدي المقوض لهذا الغضب والرغبة في الموت من الأصدقاء إلى أيوب على حافة الانتحار (أيوب 5: 2-7).

إن تأطير واختيار المتكلم الذي تسند إليه الأقوال والأناشيد ليسا منمطين مقولتين دائماً. ففي كثير من الأحيان يعكسان استراتيجيّة الجامع في سياقها الكتابي الحالي. علاوة على ذلك، فإن الترددات النمطة المقولبة يمكن أن تختلف اختلافاً كبيراً في حجم العنصر المعاد استعماله. إذ يقدم سفر التكوين قائمة اثني عشرية بالأُمم لأنسابية كنعان (التكوين 10: 15-18). مع ذلك، عندما يعاد استخدام القائمة أو تلخيصها في حرب يهوه المقدسة ضد أمم كنعان، يجري عرض قائمة سداسية أو سباعية متغيرة إلى حد كبير كخلاصة (الخروج 23: 23). في تنويعات أكثر على ثيمة الحرب المقدسة، تعرض طبقات جديدة من هذه القائمة، تنطلق أحياناً بشكل ملحوظ من الأنسابية في حين تحافظ على رمزها المشترك للأجنبي المرحّل الذي جرى اختياره للهلاك (التثنية 7: 1؛ عزرا 9: 1؛ أيضاً 2: 3) خرافة الإله المحتضر والمبعوث حياً). قد تكون الترددات نسخة حرفية أو شبه حرفية (التكوين 1: 27، 5: 1-2) وقد تتضمن طيفاً واسعاً من الموتيف والثيمة (المزامير 1: 3؛ إرميا 17: 8). يمكن إعادة كتابة المشاهد المشهورة في سياقات جديدة أو مع شخوص جديدة. إن هاجر الحامل والمضطهدة تهرب ليزورها الرب في الصحراء (التكوين 16)، لتطرد بعيداً مرة ثانية مع ولدها البالغ من قبل سارة التي «لاتزال» غيرة (التكوين 21). على نحو مماثل، يقدم أبراهام [إبراهيم!] وإسحق زوجتيهما على أنهما شقيقتيهما حينما يزوران ملكاً أجنبياً، فرعون مصر أو أيمالك ملك جرار (التكوين 12: 10-20، التكوين 20، 26: 1-11)<sup>41</sup>. هذا التردد للموتيف والحبكة

والثيمة، نثرًا وشعرًا، يتسم غالبًا بظل جوهري وخطاب ضمني بين الشككين المختلفين. فالزمور (8)، على سبيل المثال، بوسعه أن ينشد، «من هو الإنسان حتى تتذكره؟»، موسعًا السؤال على نحو بلاغي بالتساؤل التقي عند الخلق (الزماير 8: 5-6). ومع ذلك، يطرح أيوب السؤال نفسه على الرب الذي لا يدعه وشأنه ويحول السؤال إلى مناحة (أيوب 7: 17-19)، في حين أن طيف المعنى الجديد الذي تساهم به السياقات والشخصيات المختلفة يكون واسعًا، فإن الحرية في هذا المزج المستمر للتراث هي إلى حد أن عبارة مماثلة، عندما تُجمع [تعنقد] مع شذرات أخرى من الكلام تقليدية ونمطية على نحو مشابه، يمكن أن تؤدي وظائف متناقضة. إن كون العنصر الثيمي المرّد يحتفظ غالبًا بأهميته المعرفة برغم سياقه إنما يوحي بأننا نتعامل مع خطاب كتابي-حوار ضمني بين المؤلفين. هذا الخطاب يشجع على تطوير مجموعات من العناصر التي تحمل، مثل نشيد الإنسان البائس، دلالة تتجاوز أي شخصية أو قصة بعينها تظهر فيها المجموعة. إن المعاني الضمنية لهذه التقنيات يمكن أن تكون أكثر وضوحًا بالاستعانة بثلاثة أمثلة.

## 2/1/1/1 تحول داود

يصف المقطع الأخير من نشيد ينشده داود في كل من سفر الزماير وفي خاتمة السردية المتسلسلة لحاكماته سلامًا يوتوبيًا:

أنقذتني من مخاصمات الشعب، وجعلتني سيدًا للأمم حتى صار شعب لم أكن أعرفه عبدًا يخدمني. يقبل الغرباء نحوي متذللين، وحالما يسمعون أمري يلبونه. الغرباء يخورون، يخرجون من حصونهم مرتعدين. حي هو يهوه، ومبارك صخري، ومتعال إله خلاصي. الإله المنتقم لي، الذي يخضع الشعوب لسلطاني. منقذي من أعدائي، رافعي على المتمردين ومن رجال الطغيان يخلصني. لذلك أسبحك يا رب بين الأمم وأرغم لاسمك (صموئيل الثاني 22: 44-50؛ الزماير 18: 44-50).

هذا المقطع هو الأكثر إدهاشاً عندما يتباين تبايناً حاداً مع خطابة الحرب المقدسة المهلكة للأبيات السابقة (صموئيل الثاني 22: 38-43). لقد لوحق أعداء داود بلا هوادة وسُحقوا بلا رحمة. إنهم عاجزون عن النهوض، فيستنجدون بيهوه، لكنه لا يجيب. إنهم لا يستحقون الإجابة، إذ يُحسبون أدنى من غبار الأشرار الذي تذرّوه الرياح عند عتبة البيت (المزامير 1). إنهم يُشبهون بالنفايات في الشارع. يتخلى الانتقال المباشر إلى المقطع النهائي من النشيد المستشهد به هنا عن الثنائية الطائفية للتقوى في المزمور (1) ويتخذ ثيمة أكثر كونية، من المزمور (2). إن ملوك العالم، في [حالة] الضجيج ضد يهوه ومسيحه (المزامير: 1-2) يخاطبون بنصيحة المسيح الحكيمة بأن يعبدوا يهوه بخشية (المزامير 2: 10-11). يقبل أعداء داود، المهزومون والمحطمون تماماً، نصيحة مسيح المزمور (2) ! يزحفون إلى خارج أوكارهم ويعلنون ولاءهم، «يحيا يهوه» (صموئيل الثاني 22: 47). إن القارىء، وقد صدمته المعاني الضمنية اللاهوتية لنداء العدو المهزوم غير المستجاب إلى يهوه طلباً للنجدة في المقطع السابق، يجد الأساس للتحويل الخطابي للنشيد في الأبيات الختامية. فداود لم يعد مهدداً. لقد أصبح الحاكم المنتصر للأمم والأجانب. لم يعودوا يضجون، لم يعودوا أعداءه، ولم يعودوا يُطاردون ويُقتلون. إنهم الآن يعبدونه، ممثلين لحكمه بتدليل كل تابع جيد. يُحول الارتجاف المفعم بالذعر لاستسلامهم إلى الارتعاش الصوفي لـ «الخوف من الرب» في سفر المزامير، بداية الحكمة. فيجري تقديم مشهد ملحوظ من التحويل من الموت إلى الانبعاث. يُصالح الأعداء ويصبح الغرباء رعايا موالين في ملكوت الرب.

إنّ ثيمة انبعاث الأمم المهزومة الخاضعة لداود، التي تختتم قصة داود، هي أقل تأثراً باتجاه الحكمة ما يمكن أن يدفعنا إلى توقعه وضعها في نهاية حياة الملك. عندما ينشد داود نشيده، ينتهي ضجيج الأمم. يعلن نشيده سلاماً. إنه «النشيد في اليوم الذي أنقذه فيه يهوه من كل أعدائه ومن شاول»

(صموئيل الثاني 22: 1). كما انطلق قبلئذ في الوعود لأبراهام [إبراهيم!] (التكوين 22: 17-18)، ستخضع أمم العالم لهذه اليوتوبيا لأورشليم داود. يحول نشيد داود أورشليم من مدينة الملك العجوز الخائب والملعون والعين [أي: العاجز جنسياً] لسردية سفر صموئيل الثاني بتفسيرها بوصفها صهيون إشعيا. إن الراعي الشاب، المسحوح ليحل محل شاول الخائب والذي يكبر ليصبح مكافئاً لكل من شاول وإخفاقه، لم يصبح أقل من الشخصية المسيحانية لسفر المزامير: ابن الرب، محارب يهوه المختار، ملك يحكم على الغرباء والأجانب في ملكوت يهوه (المزامير 2). هذه الخاتمة الهامة لقصة حياة داود في كولاج [إلصاق] للنشيد والقصة تحول العناصر الثيمية الطاغية لقصة فشل داود. إنها تحول الضجيج إلى امتثال، والأجانب إلى أتباع، والأعداء إلى خدام والموت إلى حياة.

## 2 / 1 / 1 / 2) أعظم أبناء قديم

يقدم التحول الجذري لحياة داود شبيهاً تاماً للمخطط الموجز لحياة أيوب في الكتاب، الذي يقدم هذه الشخصية الفلسفية العظيمة، الذي يتصارع مع الرب على الاستقامة، كشخصية أمثلة، يعكس قصة معاناة وصراع إسرائيل الخاصة (انظر التكوين 32: 23-33؛ إشعيا 49: 1-6). في مشهد يردد صدى إسرائيل في المنفى، يتطلع أيوب بحنين إلى الحياة التي عاشها عندما كان الرب معه (أيوب 29). في هذا المخطط (السيروي) المكون من خمس وعشرين آية، يمارس أيوب عددًا من الأدوار التي تسمه بأنه الخادم [العبد] المثالي للملكوت. بتقديم هذه الشخصية، فإن العناصر التي تنتمي إلى نشيد الإنسان البائس هي التي تسود. يُعامل أيوب، الأجنبي، كما يقتضي اسمه الإيحائي. إذ ينبذ الرب أيوب (العدو) وكذلك ينبذه أصدقاؤه وأسرته. ومع ذلك، فهو نموذج الاستقامة (حزقيال 14: 14، 20)، الذي

يعتني بالغريب والأرملة واليتيم. هذه الأدوار، التي تظهر شخصية أيوب كشخص، تشكل مجموعة العناصر الثيمية المنتمية إلى الإيديولوجيا الملكية. إنها تستخدم على نحو نموذجي لتقديم شخصية الملك الصالح. فكل عنصر على حدة يكون معكوساً في حيوات طيف واسع من الأبطال الكتابيين.

إنّ القصة التي تُنشد فيها الأناشيد العظيمة لأيوب مع جوّ المحاكمة والسجال هي قصة الرهان بين يهوه والشیطان (المدّعي/المشتكي). يسأل مراهنهما ما إذا كان أيوب هو حقاً العبد المخلص للرب أو ما إذا كان مخلصاً [له] لأنه أمدّه بالحياة الجيدة. يركز الرهان، بكل بساطته، على طهارة قلب أيوب. فمحاكمة أيوب هي شرح لخلاصة تعاليم التوراة أن تحبوا الرب «من كل قلوبكم ونفوسكم وقوتكم» (التثنية 6: 5؛ انظر التثنية 10: 12؛ يشوع 22: 5؛ ميخا 6: 8؛ متى 22: 37). إنّ الشيطان، الذي يؤدي دور المشتكي، يرسم مخططاً لحياة أيوب من شأنه أن يختبر قلبه الصادق. أن يرفع كل دعم الرب عن أيوب. هل سيبارك الرب أم سيلعنه؟. يوافق يهوه على المخطط، بشرط واحد: ألا تُمس حياة أيوب (النفس الإلهي لله في أيوب). تبدأ السجلات بجلوس أيوب في الرماد، وهو يكشط قروحه النازة بكسرة فخار (أيوب 2: 8). إنّ رهافة اللعب على كلمة «بركة» هي التي ستسم الرهان بأنه رابح أو خاسر. ففي حين أنّ الكلمة تعني على نحو عادي (البركة)، فإنّ الشيطان وزوجة أيوب يستعملان تعبيراً ملطفاً يمكن أن يحولها إلى لعنة (أيوب 1: 11؛ 2: 5، 9؛ إشعيا 8: 21؛ الخروج 22: 27؛ القضاة 9: 27). أما الفارق فيمكن تحديداً في قلب المتكلم.

في الإصحاح (29)، تكون الأيام السعيدة لبركة يهوه قد ولت منذ زمن طويل. يتباين النشيد النوستالجي [الحنيني] تبايناً صارخاً مع الوضع الراهن لأيسوب. إنه يتغنى بزمان، ماضٍ غابر، عندما كان الرب «يرعاه» وكان «حافظه» (أيوب 29: 2)، وهو دور قلبه يهوه في قصة قايين، سلف



أيوب في أرض قدم (انظر التكوين 4: 16؛ أيوب 1: 3). يتغنى أيوب بحياته «في الأيام الغابرة، في الأيام التي حفظني فيها الرب. حين كان مصباحه يضئ فوق رأسي، فأسلك عبر الظلمة في نوره» (أيوب 29: 2-3). إنه يصف نفسه بأنه كان «مثل ملك» (أيوب 29: 25). إن المشهد المستحضر هو مشهد الملك الجالس بين جنوده وهو يعزيهم في خسائرهم. فالتشديد ليس على مثالة المحارب بل على الخنو الملكي الذي يظهره لجنوده. تشترك الشخصية بعناصر كثيرة مع الشكل التقليدي من «شهادة الملك الصالح» في النقوش الملكية الشرق أدنوية القديمة. إن الأنماط المشتركة هي صارخة للغاية حيث يجب على المرء أن يسأل عما إذا كان رهان الشيطان يستحضر على نحو مباشر سلامة هذه الشخصية؛ بقعة ضوء تلقى على طهارة القلب أساس الحكمة القديمة. يقدم هذا المخطط السيروي الصغير أمثلة الملكوت المثالي. ففي حوار مع يهوه، يتكلم الشيطان عن كونه قد «طفت العالم وتجولت فيه جيئةً وذهاباً» (أيوب 1: 7، 2: 2). تردد لغة بحثه صدى أمر قضى بإرسال إرميا للبحث في شوارع أورشليم ليجد رجلاً مثل أيوب بالضبط، «يجري العدل وينشد الحق» (إرميا 5: 1).

بالإشارة إلى مهمة الشيطان، يتكلم يهوه عن أيوب في الدور الذي يقدم فيه العالم القديم الملك: هل رأيت عبدي؟، تُقاس استقامة الملك في دوره كعبد مخلص للإله بالتزامه بالعدل، بخوفه من الرب وبابتعاده عن الشر (أيوب 2: 3)<sup>15</sup>. في سعي أيوب بلا هوادة لجلب الرب إلى المحاكمة، مع ذلك، يكون واحداً من الأمراء في ضجيج الزمور (2). يُفرض الدور عليه بمحاكمة استقامته فيؤدي وظيفة تهكمية. مثل داود الشاب الذي يصطاده الملك شاول (صموئيل الأول 26: 19)، طُرد أيوب من خدمة يهوه من قبل "خصمه". تكون استقامته مصونة في أثناء هذا الضجيج عندما يصغي إلى مشورة مسيح سفر المزامير. فقبلة أيوب طاهرة إلى الأبد وخوفه من الرب لا يهزه شيء

(المزامير 2: 11-12). مع أن الحكمة تفترض امتحان استقامة أيوب، فإن السجلات مع أصدقائه الثلاثة نادرًا ما تلامس القضية. إنها بالأحرى تقدم مناسبة لأجل معاناته وتكسب الجمهور إلى جانبه. إن ثيمة إخلاص أيوب والرهان ذاته يحسمان قبل أن تبدأ السجلات.

مع أن طموحات السفر [سفر أيوب] كبيرة، فإن السؤال عما إذا كان [أيوب] «سُلعن ويموت»، كما توحى زوجته علي نحو معقول (أيوب 2: 10) وكما تنبأ الشيطان (أيوب 2: 5ب) ليس منفصلاً عن بديله: إنه سيبارك الرب ويحيا. فالسؤال عما إذا كان سيبارك الرب أم سيلعنه، هو السؤال الوحيد الذي تتم الإجابة عليه بالالتباس ذي الوجه اليانوسي لإعراب كلمة بركة. إذ تغلب المعاني الإضافية للحساب [الدينونة]. إن جواب أيوب على هيجان زوجته يحمل بالتراث. مثل حواء في قصة الجنة، حيث تتوق إلى معرفة الخير والشر، فإن زوجة أيوب ستجعل زوجها يعرف كلاً من اللعنة والبركة. مثل سلفه قاين، مع الإثم الذي يربض عند بابه، يُغري أيوب بالانقلاب ضد الخير (التكوين 4: 7). يعيد جواب أيوب تمييز الخير والشر، والبركة واللعنة، إلى الرب، الذي يعود هذا الحكم إليه وحده. بالنسبة لأيوب، فإن دور الجنس البشري هو أن يقبل كل ما تقدمه البركة الإلهية. «أنقبل الخير من عند الرب والشر لا نقبل؟» (أيوب 2: 10).

يعطي دور أيوب كأجنبي فرصة للبلاغة المحملة باللغة العربية، التي تتباين على نحو متألق مع العبرانية الكلاسيكية ذات الأسلوب الواضح. إنه يمد جمهوره اليهودي بخلاصة، خالقة للهوية، للتوراة بوصفها حب الغريب (اللاويين 19: 10، 18، 34؛ التثنية 10: 18-19). يشغل أيوب دور الأجنبي الذي يصلي سليمان لأجله: الذي يأتي من بلد بعيد، نموذج التقوى في كل ما يفعل (الملوك الأول 8: 41-43). مثل الشيطان، فإن "خصمه"، الاسم الإيحائي لأيوب (العدو، واحد هجم) يحدد دوره في القصة. يجري تقديمه كملك

أجنبي، العدو الذي يقتضيه اسمه ضمناً. كعدو أجنبي، يتقاسم الدور مع ملك نينوى في قصة النبي يونان؛ يستجيب أيوب لبركة يهوه بمحاكاة هذا الملك الذي لعنت مدينته. ينهض أيوب، يخلع رداءه، يحلق رأسه، يسقط على الأرض ويجلس في الرماد (أيوب 1: 20، 2: 8). «قام ملك نينوى عن عرشه، وخلع عنه حلته، وارتدى المسح وجلس على الرماد» (يونا 3: 6). فأيوب هو «أعظم أبناء قدم [المشرق] قاطبة» (أيوب 1: 3). هذا لا يربط قصته بقصة قاين، التي تجعل يهوه يلعب دور السامري الطيب بوصفه "حافظ" قاين فحسب، بل يُكسى أيوب أيضاً بإخلاص ينافس إخلاص نينوى بكل الجلال والعداء لإسريئيل. إنه ملك قديم البابلي (التكوين 11: 2). إن السجلات الطويلة بين أبناء قدم [في] القصة هي أجنبية: في اللغة، ذات ظلال المعاني العربية؛ في المجاز، بصور الصحراء الغنية وفي نقدها القاسي للتقوى اليهودية المقولبة بالمنمطة. كل ذلك يدعم موتيف الاغتراب الطاغوي. فليس أيوب فقط، بل سفره أيضاً هو الغريب بين أسفار الكتاب العبراني وهو، في الوقت نفسه، عدو يضح ضد التراث (اللاويين 19: 34؛ المزامير 2: 1).

بتطوير دور أيوب بوصفه العبد الوفي الذي يكون يهوه غير وفي له، تعرض القصة أيضاً صدى معاكساً لمعاملة داود لأورياً (انظر صموئيل الثاني 12: 8-10، 22: 51). إن التقييد الوحيد للرب على سلطة الشيطان على أيوب يسمح لأيوب أن يكون الصوت المحتج لأورياً الميت ضد داود. فمعاملة يهوه أيوباً كعدو توازي ذنب شاول ضد داود، عبده الوفي (صموئيل الأول 26: 21)، وقد تكمن أيضاً وراء دور المسيح في المزمور (89)، حيث يكون ابن داود الذي، مثل أيوب، يستجدي الخلاص من غضب يهوه، صرخة غير مستجابة من عبد وفي تخلى عنه الرب (المزامير 89: 39-52). هذه التوازيات في الأدوار القصصية لتراث داود تلقى الدعم في عودة أيوب النوستالجية إلى الماضي. إذ يمكن أن نلمح صدىً صغيراً للزيت

السحري الذي من خلاله يصبح المسيح (المسوح) [بالزيت] في الصورة الرعوية التي يرسمها أيوب: «حين كنت أغسل خطواتي باللبن، والصخر يفيض لي أنهاراً من الزيت» (أيوب 29: 6). تسمح الروابط اللغوية للقدمين بالخطوة بربط وصف أيوب بالأب آشر. فنظراً لأن ابنه هو الابن المدلل بين أخوته، تغطس قدماه بالزيت (التثنية 33: 24). إنهما يجدان نظيرهما في خطوة أيوب المغسولة باللبن (أيوب 29: 16) ويعيدان إلى الذهن المهابة الموازية لـ (الصخر) الذي يفيض لأيوب «أنهاراً من زيت الزيتون» (أيوب 29: 6 ب). هذا البيت يبرز حتى يشورون المحتضن إسرئيل في نشيد يحن أيضاً إلى الأزمنة السابقة. فالصوان المنتج للزيت من أرض يشورون السابقة يشبه بالإله الوفي، صخرة خلاص إسرئيل (التثنية 32: 1-14). تستعمل الأعجوبة السحرية لأيوب وزيت البركة في سفر التثنية أيضاً في قصة إبريق الزيت السحري لإيليا. تستثار الآمال من صخرة شبيهة بموسى، تتدفق أنهاراً من الزيت (انظر أيوب 29: 6 ب؛ التثنية 32: 13؛ الملوك الأول 17: 16). تمسح دروب أيوب [بالزيت]. القضية ليست محصورة بالخطابة الذكية. فالتمثيلية الغنائية لقدمي أيوب المغسولين باللبن، التي توازيها الخصوبة المباركة للصخرة المنتجة زيتاً، تعكس منظومة رموز أكثر تعقيداً سوف يجري تفحصها بشكل أكثر تمحيصاً في الفصول التالية فالسياق الصحراوي لامتحان إسرئيل (التثنية 32: 10-14) والجفاف المسبب للمجاعة في قصة إيليا يدعمان فهم محاكمات أيوب، ملك الصحراء الذي أصبح مكابداً بريئاً. إنه تنويع على قصة إسرئيل الخاصة. يتذكر أيوب التكريم الذي قُدِّم له ذات مرة عند بوابة المدينة:

حين كنت أخرج إلى بوابة المدينة، وأحتل في الساحة مجلسي، فإني الشبان ويتوارون، ويقف الشيوخ احتراماً لي. يمتنع العظماء عن الكلام ويضعون أيديهم على أفواههم. يتلاشى صوت النبلاء، وتلتصق ألسنتهم بأحناكهم (أيوب 29: 7-11).

كان الشبان والشيوخ يفسحون المكان، الأمراء والحكام يصمتون، وكان أيوب يتكلم في دوره كقاضٍ عند بوابة المدينة. عندما يضع كبار مدينته أيديهم على أفواههم احتراماً للملكهم (أيوب 29: 9)، فإن تواضعهم بمنح أيوب الاعتراف والاحترام للذين سوف يقدمهما أيوب نفسه، الذي تواضع في النهاية، إلى يهوه في خاتمة القصة. إنه لذو سخرية مقبلة أن أيوب، و«قد تكلم مرة» [كذا]، يضع يده بتواضع على فمه احتراماً لسيده الإلهي (أيوب 40: 1-5). إن دور الملك هو أن يكون إلهاً لشعبه، كما كان موسى لهارون (الخروج 4: 16) وملك المزمورين (2 و 110) لكل أمراء العالم. وحتى مثلما كان سليمان، الذي كانت حكمته أعظم من أبناء قديم، يحمل دور فيلسوف سفر أيوب أمام شعبه عند البوابة أصداء الحكمة الإلهية (الملوك الأول 3: 28؛ 4: 29-34). تقف الصورة الرعوية لأيوب بصفته ملكاً فيلسوفاً وقاضياً لشعبه كنقيض لإشعيا وجيله في إسرائيل. شعب أيوب يرى ويسمع بفهم، في حين كان لإسرائيل إشعيا أذنان مثقلتان وعينان مغمضتان من قبل نبي يهوه (أيوب 29: 11؛ إشعيا 6: 9-10). إن شدة هذا التباين بين إسرائيل وإشعيا ودور أيوب كسليمان أجنبي هو تباين كبير إلى حد أن على المرء أن يسأل ما إذا كان أيوب الغريب هو الذي يشير إليه سليمان سفر الجامعة بحسد:

رأيت شراً تحت الشمس نخيم بثقله على الناس: إنسان رزقه الرب غنى وممتلكات وكرامة. فلم تفتقر نفسي إلى شيء رغبت فيه. ولكن الرب لم ينعم عليه بالقدرة على التمتع بها، وإنما تكون من حظ الغريب. هذا باطل، وداء خبيث (الجامعة 6: 1-2).

عندما يطلق أمراء أيوب المتورون أخيراً العنان لاحترامهم المقموع، يسمونه «مباركاً» (أيوب 29: 10-11)، مثلما تسمي إليصابات مريم (لوقا 1: 42). ترد مريم على هذه التحية بإنشاد نشيد حنة، الذي يمجّد



إعكاسات المصير التي تميز البشارة إلى البائسين وتدشن الملكوت (لوقا 1: 46-56؛ صموئيل الأول 2: 1-10). كذلك أيضاً يرد أيوب على أمراهه بنسخة ثمانية مشابهة من نشيد الإنسان البائس:

أنقذت البائس المستغيث، وأجرتُ اليتيم طالب العون، فحلت عليّ  
بركة المشرف على الموت، وجعلت قلب الأرملة يتهلل فرحاً . .  
كنت عيوناً للأعمى، وأقداماً للأعرج، وكنت أباً للمسكين،  
أنقصى دعوى من لم أعرفه (أيوب 29: 12-13، 15-16).

إنّ الملك الصالح، الذي يدشن ملكوت سلام يهوه، يعلن بشارته: «يوم الفرح» بنهاية الحرب (انظر العدد 10: 9-10؛ إشعيا 40: 9). لقد كُسب انتصار أيوب في «يوم الحاجة» للبائسين. لقد حمى البائس، واليتيم، الكسيع والأرملة، الأعمى والأعرج، والبائس والغريب. عندما تختتم هذه القائمة الثمانية بالغريب، فإنها تعيد إلى الأذهان المقطع الختامي من نشيد سلام داود، عندما خلّصه يهوه من كل أعدائه:

أسبحك يا رب بين الأمم وأرنم لاسمك يا من منح الانتصارات  
العظيمة للملك وأظهر الحب المخلص لمسيحه، لداود ونسله إلى الأبد  
(صموئيل الثاني 22: 49-50).

هذا الانتقال من الحرب إلى السلم الذي يحول داود إلى ملك كوني، حتى على الأجانب الذين لا يعرفونه، ضروري في إعطاء قصة داود صفتها الكونية (صموئيل الثاني 22: 44-46). تستعمل قصة أيوب خطابة الحرب المقدسة هذه، مع ذلك، مع ثيمات العدل الاجتماعي. في رعايته للبائسين، يعكس صورة أمير السلام الظافر المثالي. في مركز قائمة أيوب الثمانية بالمضطهدين الذين كان لهم مخلصاً، يحكّم مركز القصة بلغة الدينونة، يكمن وصف الذات: «ارتديت البرّ فكساني، وكعبة وعمامة كان عدلي» (أيوب 29: 14). فأن يكون مكسواً بالبر هو المثل الأعلى للكاهن في سفر المزامير. إنه يجلب

البهجة إلى الأتقياء (المزامير 132: 9). ثمة شكل منوع مختلف يستشهد به سليمان في الصلاة: ليرتد، يا يهوه الإله، كهنتك ثوب خلاصك، وليبتهج أتقيائك [قديسوك] بالخير (الأخبار الثاني 6: 41-42).

إن دور أيوب هو أيضاً كوني وميثولوجي. بينما يكون أيوب عند البوابة مرتدياً مثل سليمان في الصلاة، مسبباً ابتهاج الأتقياء، يكون أيضاً الملك الفاتح في الحرب المقدسة (أيوب 29: 17). هذه الخاتمة العنيفة لقائمتنا الثمانية للتقوى الملكية تسم الجاز بجوهرها القيامي. إنها تعطي المعنى المتعالي لأفعال أيوب الحميدة: «كسرت أنياب الشر، خلصت فريسته من بين أسنانه». إن لأيوب دوراً مسيحانياً، أسطورياً. بالتغلب على الشر، يخلق ملكوت السلام الذي تسود فيه العناية بالبائسين والأرامل والغرباء. هذا البيت الهام يعيد إلى الأذهان طبعة شرق أدنوية قديمة من أسطورة القديس جورج والتنين، مرددة، كما سنرى، صدى هزيمة مردوك لتيامات في قصة الخلق البابلية. يستخدم سفر المزامير مجازاً مماثلاً. هناك، يُدعى يهوه لينهض ويضرب أعداء داود على الخد، فيكسر أسنان الأشرار (المزامير 3: 8). في نشيد آخر، تُدمج الأنياب الثعبانية للأشرار مع الفكين الحرفيين لأسد: «هشم أسنانهم في أفواههم، يا الرب، حطّم أنياب الأشبال» (المزامير 58: 7)، ما يجبر الوحوش على أن تتقياً فريستها.

يعيد الجاز قولبة أسطورة انتصار إله الشمس على تنين أبوفيس، المصرية القديمة. رغم أن اقتلاع أنياب الشرير قد تكون [توراتية]، فإن موتيف انتزاع الفريسة إضافة كتابية من بين أسنان التنين تحديداً يمكن إرجاعه إلى حكاية قهر شيث تنين الغرب. إن تنين أفيس هو ممثل خرافي لأعداء فرعون. كما في تنقيح الكتاب للأسطورة، يُربط التغلب المصري على الشر ربطاً وثيقاً بنشيد البائس ويُقدم ببلاغة تربوية: شعارات تشجع على رعاية وحماية المضطهدين<sup>16</sup>. يُصور الشرير على نحو منمط كتنين يهاجم بارجة الشمس

ويهدد بمنع الشمس من بدء نهار جديد. ربما أعاد هذا إلى الأذهان موتيفي الحياة والولادة من جديد في سفر أيوب (29). ثمة نصان مشهوران يدعمان هذه الفرضية. «ترنيمة إلى آمون-رع»<sup>[7]</sup> تبني مباشرة على أسطورة سيث-أبوفيس. إن عين آمون-رع تهزم المتمردين بإرسال رمح لطعن التنين الشرير ولـ«جعل العفريت يتقيأ ما ابتلعه» (line iv.1) يقود التغلب على التنين فوراً إلى نشيد مديح وبتنويح مصري لنشيد الإنسان البائس:

من يمد ذراعيه إليه فهو يحبه، بينما يحرق عدوه بالرب. إن عينه هي التي تهزم المتمرّد وتطلق رمحها إليه وهو يرضع الراهبة وتجعل العفريت يتقيأ ما ابتلعه. مرحى لك، يا رع، يا رب الحق، الذي مقامك محجوب، يا رب الآلهة، . . الذي تسمع صلاة من في الأسر رؤوف القلب في وجه من يتضرع إليه، يُخلص الخائفين من هلع القلب، تنصف الضعفاء والمظلومين . . عندما يأتي يحيا البشر. [هو] من يمنح النظر لكل عين يمكن أن تُصنع في نون، التي خلقت فتنها النور. الذي تبتهج الآلهة بجماله؛ تنتعش قلوبهم عندما يرونه (no. 8; Papyrus Bulaq 17, stanza 4).

تُردد الثيمة في مقطع لاحق، يبتهج فيه طاقم بارجة الشمس عندما تتابع الشمس مسارها دون إعاقة:

يفرح الطاقم عندما يشاهدون هزيمة المتمرّد، عندما تمس السكين جسده. التهمته النار، روحه أكثر احتراقاً من جسده. التنين: تُشل قدرته على الحركة؛ الآلهة في فرح؛ طاقم رع في حالة من الرضا. مدينة الشمس [هليوبوليس] في فرح؛ لأن أعداء آتوم مهزومون (stanza ix-x)<sup>[8]</sup>.

إن إعادة استعمال هذه الثيمات في (رقيم مرنفتاح)، الذي تطفئ عليه مجازات نشيد الإنسان البائس، تربط أسطورة هزيمة التنين بالنصر على كل أعداء فرعون، التي يردد صداها في نشيد داود (صموئيل الثاني 22: 1). علاوة على ذلك، إنها تعتمد على العنصر الثيمي المحدّد لشرير سفر أيوب،

الذي يُجبر على التخلي عن فريسته من بين أسنانه. إنها تضع ذاك الموتيف في منطق جزاء مماثل وتقارن الوحش بالتمساح:

قال فتاح عن عدو رابو: اجمعوا كل جرائمه وصبوها على رأسه.  
سلموه إلى مرنفتاح-حوتب-هيف-مآت، لكي يجعله يتقياً ما ابتلعه  
مثل تمساح<sup>[9]</sup>.

إن انتصار أيوب العنيف على التين، الذي تحقق من خلال حنوه المضاعف ثماني مرات على البائسين والمضطهدين، إنما يعرض لقارئه قبسة مبكرة عن اللويثان، حيوان يهوه المدلل، الذي يُوصف فيما بعد بأنه تمساح ينفث ناراً ينشر الرعب حتى بين الآلهة (أيوب 40: 25-41: 36). إن وصفه اللويثان بأنه «ملك على كل أولاد التكبر»، يضع هذا التمساح العظيم في دور النقيض لأيوب، [النقيض] الذي يبين تضاد نشيد الإنسان البائس، العنيد، بين تكبر الشرير وتواضع المخلص. فالتواضع يقهر التكبر؛ [ويقهر] حتى الرعب ذاته.

ينسحب القول «ستمند أصولي إلى المياه. والطل بيت على أغصاني» (أيوب 29: 19) على البيت السابق الذي يتكلم فيه أيوب عن آماله بحياة آمنة، مديدة. فيقدم هذا صورة لأب كشجرة بارة في يوم الحساب (المزامير 1: 3؛ إرميا 17: 6-8؛ أيوب 14: 7-9). فهو ليس فقط يمثل الأتقياء في عنايته بالبائسين، إنه الرجل البار الذي يحقق الحياة الخالدة. على نحو مماثل، فإن توقع أيوب أن "قوسه" سيكون جديداً على الدوام في يده هو كناية (قضيبيّة) عن رجولة وفحولة الملك، الذي يمتلك في التراثيم المصرية وسفر المزامير تحملاً أبدياً (أيوب 29: 20). إن شخصية أيوب وفحولته يمكن مقارنتهما بإيشابود وعار شاول (صموئيل الثاني 1: 19-27) من عجز [عنة] داود النهائي (الملوك الأول 1: 1-4).

يختتم أيوب تأملاته حول حياته السابقة بالعودة إلى مجازة الافتتاحي لكي يعرف شخصيته بأنها كما قاين، قد تحولت عن طريق الاستقامة. فكما

حرسه الرب ذات مرة، كذلك كان هو الحارس لشعبه، الراعي الصالح للمزمور (23)، الذي يختار لهم طريقهم (أيوب 29: 25؛ انظر 29: 2). مرة أخرى تصبح قصة أيوب أمثلة. على نحو مماثل، يقدم المزمور (78) نفسه بوضوح كأمثولة تجسد قصة إسرائيل. من خلال هذه القصة، يمكن للقارئ، مثل قارئ سفر إشعيا، أن يتعلم من القصة المحكية. إن قائمة إككاسات القدر في سفر أيوب (29) تصفه بالملك الصالح وتوجه قصته نحو الاقتداء/المحاكاة هذه الاستراتيجية الأدبية يجري تمثيلها جيدًا. مثل المزمور (78)، تعكس قصة أيوب رحلة الجنس البشري. عندما ينام يهوه في سفر المزامير (المزامير 78: 65)، أو يرتاح في يوم السبت بعد الخلق (التكوين 2: 2-3)، أو، كما في حالة أيوب، يكف عن حراسته (أيوب 29: 2)، يخفق الإنسان القاييني. إن اختبار أيوب، الذي يضعه يهوه والشيطان لأجل ملك قدم، هو الدور الذي اختير له (المزامير 78: 70). إنه الملك الراعي. إن مهمته الملكية هي أن يرعى قطيعه باستقامة قلبه (المزامير 78: 72). هذا الدور يُعبّر عنه في تأملاته الافتتاحية للزمن «حين كان مصباح الرب يضيء فوق رأسه، فأسلك عبر الظلمة في نوره: يا رب أنت سراجي» (أيوب 29: 3؛ صموئيل الثاني 22: 29). إن أيوب، الذي يتلقى نوره من الرب، يصبح نور شعبه، الذي يتوسط بينه وبين الإله (أيوب 29: 3، 24-25). يوازي المجاز دور آدم، الذي ينقل «صور الرب» إلى ابنه (التكوين 5: 3). ينقل أيوب النور الإلهي إلى شعبه حيث يمكن لنور وجهه، مثل وجه موسى، أن يشع في ظلمتهم (أيوب 29: 24-25؛ الخروج 34: 29-35). هذا التأمل المزدوج المثير للاهتمام حول الوحي الإلهي والبشرية بوصفها صورة الرب (التكوين 1: 26، 5: 1، 9: 2) يتم توسيعه في مجاز الخمر الجديد الطازج لإيليهو، الذي يفسر وصف أيوب لذاته: «ارتديت البر فكساني» (أيوب 29: 14). يعلق إيليهو على تأملات أيوب النوستالجية حول حياته السابقة وخصوصاً على فهم



أيوب أن روح الرب قد منحته حياته (أيوب 33: 4). يذكر إيليهو أيوب بأنه لو سحب الرب هذه الحياة من الدنيا، لمات الجميع (أيوب 34: 14-15). كذلك أيضاً، يجادل إيليهو، هو الحال مع البر. إنه يعرف أن الرب بار، لأن عبده أيوب كذلك؛ فكل البر، مثل الحياة، يأتي من الرب (أيوب 35: 5-8). في هذه المجادلة، يصبح أيوب الشرعنة للتقوى. إن كل المجادلات ذات القيمة الإنسانية، التي تصح على وظيفة الملك بوصفه صورة الرب على الأرض، تمتلك واقعيتها المقابلة في الإلهي.

يلخص أيوب كشخصية أمثلة القيم التي يقدمها التراث إلى الأتقياء لأجل الاقتداء [بها]. فترديد أيوب قصة أبراهام [إبراهيم!، حكاية أخرى عن امتحان يهوه عبده المؤمن، يمكن التعرف عليه في العلاقات البنيوية للقصة المغلفة لموت وانبعاث أسرة أيوب (أيوب 1-2، 42) بتقديم السفر لامتحان أيوب من خلال المعاناة. إن قصة الملك الصالح وامتحان فضيلته لها هدفها الكوني في تنوير كل الجنس البشري (أيوب 33: 23-30، 34: 21-30، 36: 16-21، 37: 21-23 أ). إن أيوب، كرمز كتابي للاقتداء، المردد لصدى قصة أولاد إسرائيل في قفار سيناء، يردد أيضاً صدى تقديم سفر إشعيا ليعقوب بوصفه العبد المكابد للرب (إشعيا 40-65)، الذي هو بحد ذاته انكسار لقصة امتحان إسرائيل من خلال صحراء المنفى.

### 2 / 1 / 1 (3) نوح مثلاً أعلى للتقوى

إن الشبيه بشخصية أيوب عند بوابة المدينة هو شخصية نوح في افتتاحية قصة الطوفان. إنه يقدم كمثل أعلى للتقوى. ففي مقابل الآدم (الجنس البشري) الذي كان شره كبيراً وكان قلبه شريراً للغاية إلى حد أن يهوه تأسف على خلقه (التكوين 6: 5-7)، «حظي نوح برضى يهوه» (التكوين 6: 8). يقدم وصف ثلاثي حياته للمحاكاة [الاقتداء بها]. إذ تصفه ثلاث

مترادفات قريبة من بعضها: «كان نوح باراً، تقياً في جيله؛ وسار نوح مع الرب» (التكوين 6: 9). أن «يجد حظوة في عيني يهوه» هي أمنية إبراهيم [إبراهيم!] عندما يزوره يهوه عند بلوطة عمرا (التكوين 18: 3). هذه الحظوة هي نعمة الملك على من هم تحت حمايته. إن وصف نوح بأنه رجل بار يلائم جيداً مجاز سفر المزامير لأجل تقوى «السير في طريق الأبرار» (المزامير 1: 6). فالإنسان البار هو من دون ذنب. إنه لا يؤذي البائسين أو الأبرياء أو الغرباء (الخروج 23: 6-9). في مقابل نوح في القصة يوجد الآدم (الجنس البشري)، الذي خلقه يهوه على صورته (التكوين 1: 26)، ويرغب الآن في هلاكه بطوفان. إن قصة نوح هي إحدى ثلاث حكايات تتعامل مع التغير بين رجل بار ومجتمع شرير. فأبراهيم [إبراهيم!]، في قصة دمار سدوم المشاهدة من الناحية الشيمية، هو إنسان مثل نوح. لأنه «قد اخترته ليوصي نبيه وأهل بيته من بعده كي يحفظوا طريق يهوه، عاملين البر والعدل» (التكوين 18: 19). القصة الثالثة التي تغاير رجلاً باراً مع مجتمع شرير يجري تقديمها في سفر إرميا، الذي يجمع العناصر الشيمية لقصتي نوح وأبراهيم [إبراهيم!]. إنها تؤطر أيضاً في مشهد القضاء الإلهي [الدينونة] الذي يهدد بإعادة العالم إلى العماء الخالي قبل الخلق (إرميا 4: 23-26). إن [أهل] أورشليم إرميا «حاذقون في ارتكاب الشر، وجهلاء في صنع الخير» (إرميا 4: 22). كما في قصة نوح، يُمنح رجل عادل واحد دور المخلص. لكن عندما يؤمر إرميا بأن «اذرعوا شوارع أورشليم ذهاباً وإياباً . . . ابحثوا في أرجاء ساحاتها لعلكم تجدون رجلاً واحداً يجري العدل وينشد الحق» (إرميا 5: 1-6)، لا يعثر على أحد.

العنصر الثاني الداعم لشخصية نوح بوصفه تقياً الذي يعتمد على موتيف الاستقامة في سفر المزامير، هو [أنه] «كامل وبلا عيب». هذه العناصر هامة على نحو خاص في طقس التضحية التي تختتم بها قصة الطوفان. فسلامة الكباش

المقدم تُشبه مجازياً بطهارة قلب التقي، الذي يُقابل طريقه بـ «طريق البشر» (المزامير 101: 2، 6؛ 119: 1-2). إنَّ كون نوح قد «سار مع الرب»، مع تنويعه القريب «السير أمام الرب»، هو خلاصة نموذجية لأجل التقوى. إنَّ حسنوك قد «سار مع الإله» بعد أن عاش على الأرض (365) عاماً كاملاً، يرفع إلى السماء مثل إيليا (التكوين 5: 24؛ انظر الملوك الثاني 2: 11). لقد أمر أبراهام [إبراهيم!] بأن «يسير أمام الرب وأن يكون كاملاً» (التكوين 17: 1) لقد «سار أمام مرأى الرب» الذي دعمه في كل ما فعل (التكوين 24: 40).

يدعم دور نوح بوصفه ناجياً من الكارثة ثماهي القارىء مع الذين نجوا من السبي، مع بدايات جديدة. إنَّ لنوح بوصفه ناجياً أشكالاً مختلفة في مجازي بقية إشعيا والميثاق الجديد لإرميا. يقدم نوح كرمز للتقوى وكآدم جديد يقدم في بنية مغلفة لطبعة من قصة الطوفان مأخوذة من أسطوري أتراهاسيس (Atrahasis) وغلغامش. تعيد الطبعة الكتابية [التوراتية] كتابة هاتين الأسطورتين الأقدم وتفسيرهما. ومع ذلك، فإن شخصية نوح لا تأتي من أي منهما، بل لها جذورها في الإيديولوجيا الملكية للشرق الأدنى القديم.

## 2 / 1 / 2 شهادة الملك الصالح في النقوش النصبية

في عام (1973 م) حذّر العلامة الإيطالي ماريو ليفراني (Mario Liverani) من تشويه الأحكام التاريخية بقراءة النقوش القديمة مع تجاهل شركائها الأدبية. هذا هام على نحو خاص في تقويم النقوش النصبية ذات السرديات السبورية والسيروية الذاتية، المتمحورة حول مآثر ملك، وتقواه وشجاعته ونوعية حكمه<sup>110</sup>. في تحليل لحوالي عشرين رقيماً نُصِّباً لملوك، من بلاد الرافدين القديمة، والأناضول، وسورية ومصر، تمكّنت من تحديد هوية مجموعة مألوفة من العناصر المستخدمة لوصف الحياة المثالية للملك. هذه النصوص مكتوبة بمناسبة تكريس معبد، أو انتهاء حرب أو تخليدات لذكرى

الملك السابق وعهده. كان من الممكن بسهولة العثور على ثلاثة أضعاف عددها، خصوصاً إذا استنتج المرء من ترانيم النص ونصوص الحملات ونقوش البناء. لما كانت هذه النصوص تتقاسم أساساً مشتركاً معتبراً في استخدامها المجاز والتعبير المسرحي واللغة الاجتماعية، فإن مقارنة العناصر المتعاقبة تظهر أن هذا الجنس الأدبي برمته يقدم شخصية نمطية مقولة متجذرة في التقوى والتراث<sup>111</sup>. بوصف العناصر وأنماط السير الملكية والطريقة التي ترتبط بها بإبداع السردية الكتابية [التوراتية]، فإن الخصائص الأكثر إدهاشاً إنما توجد في خط الحكمة. ثمة ستة أمثلة تعكس مجال هذه القصص وأصداءها الكثيرة في الكتاب.

أسرحدون (النص رقم 4، الملحق 2): بعد تقديم نفسه بوصفه ملكاً على العالم وعبدًا لمردوك، يصف أسرحدون كيف أن المعاناة والعصيان قد سبقا عهده. غضبت الآلهة وأضمرت الشر ضد الملكة. فأرسلت طوفاناً عظيماً ضد بابل، وتقرر أن يكون مصير الشعب هو أن يُرسل إلى المنفى وأن يُستعبد لمدة سبعين عاماً. مع ذلك فقد ندم مردوك الرحيم وحول قدر المدينة بإعادة الشعب من منفاه في السنة الحادية عشرة. اختير أسرحدون فوق أشقائه الأكبر منه ورغم ممانعته في تواضعه أن يستلم منصبه العظيم، تشجع بإشارات (آيات) من السماء على إعادة بناء المدينة واستعادة معبدها. هذه القصة يردد صداها في سرديات كتابية عديدة ويتطور خط حيكاتها في أنماط مميزة جيداً. إن شر الملك السابق، والعصيان ضد الآلهة، والغضب الإلهي، والتخطيط للتدمير بالطوفان، وحتى اختيار أسرحدون، تلقى ترديداً في قصة طوفان نوح الكبير في سفر التكوين (6). فنفي الشعب، واسترقاقه مدة سبعين عاماً، وإعكاس مصيره، وانتخاب المخلص والإيعاز الإلهي باسترجاع وإعادة بناء المدينة والمعبد كل هذه تجد لها متحدرات في قصة السبي والعودة الكتابية كما يجري تقديمها في أسفار إشعيا وإرميا وعزرا

ونحميا. أما العناصر المنفردة مثل ممانعة أسرحدون وتواضعه، واستدعائه إلى الملك قبل أشقائه الأكبر منه سنًا وأصدقاء نشيد الإنسان البائس، فهي تُردد بوضوح في قصص موسى الممانع (الخروج 4: 10-16) وإشعيا (إشعيا 6: 5-7) وفي قصة داود، الذي اختاره يهوه رغم كونه الأصغر سنًا بين الأشقاء السبعة (صموئيل الأول 16: 1-13). إن لقب أسرحدون، ملك الكون، الذي يشترك به مع كل أسلافه الملكيين، هو أيضًا لقب يهوه (يهوه) في الكتاب، الذي يُعكس جيدًا في نبوءة زكريا اليوتوبية بأن «يهوه سيكون ملكًا على كل العالم» (زكريا 14: 9). أما «عبد الرب» فهو وصف كلي الوجود لموسى وأيوب وداود وخصوصًا إسرئيل (العدد 12: 7؛ المزامير 13: 17؛ إشعيا 49: 3). تلقى صلاة أسرحدون لأن تكون بذرة أبدية ترديدًا دقيقًا في ثيمة (البذرة المقدسة) لعمانوئيل إشعيا (إشعيا 6: 13) وفي البذرة الأبدية لبيت داود (المزامير 89: 5). إن تقديم الملك الآشوري نفسه بوصفه «نبته الحياة» لأجل شعبه هو ترديد بهيج ل(نبته) غلغامش «التي تعيد الشباب»! إنه شبيه بوصفه فرعون بأنه (ينبوع الحياة) لرعاياه، كلاهما رائدان واضحيان ل(ينبوع الشباب) القروسطي. في التراث الكتابي، يقدم هذا الموتيف المستخدم على نطاق واسع نفسه أولاً في شجرة الحياة في قصة الفردوس. إذ يُسند دور العودة إلى الفردوس وشجرة الحياة إلى الجدول المتدفق من الهيكل في رؤيا حزقيال الآخروية [القيامية] (حزقيال 47؛ انظر المزامير 36: 10). يعاد استعمال هذا في سفر الرؤيا لينتتم بالعودة إلى الفردوس (الرؤيا 22: 14). يوجد موتيف ذو صلة في صلاة الملك لمباركة الحياة المديدة والخصب. وهذا يلقي صدى في كل مكان من الكتاب (على سبيل المثال، الخروج 20: 12؛ التكوين 17: 6). إن داود، مثل أسرحدون، يحكم بالعدل (صموئيل الثاني 8: 15) ويسير في طريق النور (المزامير 27: 1، 112: 4، 119: 105).



سرغون الأكادي (النص رقم 1): في قصة سرغون، يُمنح الملك ولادة بطل. إنَّ نمط الطفل الذي تكون حياته مهددة لكنه يُنقذ ويُربى في ظروف غامضة معروف جيداً من أسطورة الملك أوديب، ويجد أيضاً ترديداً موسوياً. فالطفل موسى يولد على نحوٍ مماثل سرّاً ويوضع في سلة من القصب وفيما بعد «يُسحب من الماء» (الخروج 2: 1-10). سرغون يربيه رجل مسكين، يوازيه رعاة أوديب مباشرة. في الكتاب يُعطى هذا العنصر إيكاساً هكيمياً عندما تنقذ موسى نفس بنت الرجل الذي سيقتله. إنَّ موتيف حمل الكاهنة أم لسرغون الإعجازي، وحتى العذري، يكمن في مترلة الأم. إنه يجد مناسبتة الكتابية في النبي إشعيا، الذي يُحبل نبيته التي قد تلد الرعب القادم الذي سيجتاح إسرائيل (إشعيا 8: 1-3).

إنَّ مريم العذراء في إنجيلي متى ولوقا هي شكل مختلف أبعد يلعب على موتيف الإخصاب الإلهي. هذا الموتيف أكثر وضوحاً في قصة ولادة شمشون (القضاة 13). إنَّ لدور سرغون بصفته عشيق عشتار أصداً في قصة غلغامش، لكنه غائب عن الكتاب، باستثناء ربما الدور الذي يؤديه آدم بصفته زوج/قرين حواء، «أم كل الأحياء» (التكوين 3: 20)، وهو لقب يُعطى أيضاً لعشتار. دوره بصفته بُستاني أبيها هو دور ملكي يُعطى لآدم في قصة الفردوس (التكوين 2: 5، 8). إنَّ فتح سرغون الجبال والوديان، بشكله المختلف في غزو الملك صحراء دلمون [البحرين حالياً، ز م] وجبال كازالو، يجيب على ثيمة البطل الفاتح، وهو موتيف موجود أيضاً في قصة نبوخذنصّر (رقم 6). إنه يُردد على نحوٍ شهير في سفر إشعيا ليمهد الطريق لعودة إسرائيل إلى أورشليم (إشعيا 40: 3-5). يقتبسه إشعيا، بدوره، ويعيد لوقا تفسيره لاستعماله مجازاً للمخلص الذي يدشن الملكوت (خصوصاً لوقا 3: 5-6). أخيراً، إنَّ تقديم حياة سرغون كنموذج دور لخلفائه يضع على نحوٍ واضح الدور الأولي للسرديات السيروية القديمة في إطار الإرشاد.

إدريمي (النص رقم 13): لطالما نظر إلى نمط قصة إدريمي على أنه رائد قصة صعود داود إلى العرش<sup>12</sup>. إنَّ فرار إدريمي إلى الصحراء، وحياته بين الخافير و دوره كزعيم لأمية، حيث يعيش بين الخافير لمدة سبع سنوات، يوازيه فرار داود (صموئيل الأول 19: 1-9: 20: 42) وحياته مع الفلسطينيين [الفلسطينيين/ الفلسة، ز م] (صموئيل الأول 27) وتزعُّمُهُ في حبرون مدة سبع سنوات (صموئيل الثاني 2: 1-7، 5: 5). يصعد إدريمي إلى السلطة، مثل أسرحدون وداود، مع أنه الأصغر سنًا بين إخوته. مثل داود في قصة جوليات وإليهو مع الخمر الجديد لثقفه في سفر أيوب (صموئيل الأول 17؛ أيوب 32: 6-14)، يحمل إدريمي أفكارًا لا تخطر ببال أحد غيره. إنَّ للقصة المزدوجة لشاول السذي يهدد حياة عبده داود (صموئيل الأول 24، 26) نظيرتها في عدائية برأتارما تجاه عبده إدريمي. عندما يصبح داود في النهاية ملكًا وينتفض الأعداء ضده من كل الجهات (صموئيل الثاني 5-10)، يأخذ دورًا شبيهًا بدور إدريمي من قبله. إنَّ هدف إدريمي من إنهاء الحرب يردد صده استحضار القصة الكتابية للسلام الأبدي للملكوت إلى سليمان. أخيرًا، إنَّ داود، مثل إدريمي، يبني بيته ويعبد عبادة الأسلاف، فلك يهوه، إلى إسرئيل.

أشوربانيال الثاني (النص رقم 3): إنَّ قصة أشوربانيال ممثّلة (idealized) أيضًا ومحشوة بالإطناب. ربما تقارن بقصة سليمان (الملوك الأول 2: 10-13). فهو رئيس الكهنة، حبيب الآلهة وملك العالم. إنه بطل، عبد إله لا نظير له، راعي الجميع والحاكم على كافة الأمم. إذ يكون عديم الخوف، فإنه يحتفظ لنفسه بصفة الرعب الإلهية. إنه (الطوفان الذي لا يقاوم). مثل سليمان قبل سقوطه، يحكم بحكمة ومعرفة. ومع ذلك، خلافًا لسليمان في تكبره، الذي يتكر بيتًا مقسمًا، يكون أشوربانيال خادماً في «جنة السعادة» ويحكم فردوساً ذا أربعين نوعاً من الأشجار. إنه يصلح العبادة، يبني المعابد ويسترجع المدن. إنه حبيب الآلهة (انظر صموئيل الثاني 12: 24-25).

نبوخذنصر الثاني (النص رقم 6): يروي هذا النقش القصير جدًا قصته بسرعة بمجموعة كبيرة من العناصر النمطية المقولبة. إن نبوخذنصر هو عبد مردوك، الحاكم الحكيم والناجح. تتطور حبكة القصة تطورًا دراماتيكيًا عندما يطالب الملك، مثل سليمان، بخشب من لبنان لكنه لا يتمكن من الحصول عليه. تقدم ثلاثة شرور [في القصة]: الأجانب، اللصوص وشعب مشنت على وجه الأرض. إن نبوخذنصر، مثل قورش إشعيا، يقبل دوره مخلصًا للبنان ويعيد منفيي لبنان إلى أوطانهم. (انظر إشعيا 44: 28-45: 1). فنبوخذ هو الملك الأبدي لبابل ومثل داود، يصلي لبقاء سلالة إلى الأبد.

ميشع (النص رقم 21): تشترك حكاية ميشع بنفس الصورة المثالية للملكية وبنفس نمط القصة، مع أنها أطول على نحو ملحوظ وأكثر تعقيدًا. يدعم الحبكة عدد من الموتيقات المثيرة للاهتمام. إنه، مثل داود، يستخدم مئتين من الجنود لخوض حربه المقدسة ويحقق السلام لمئة مدينة. مرة أخرى مثل داود في عنوان المزمور (18)، فإن ميشع يخلصه إلهه، كموش، من كل أعدائه. لقد عانت موآب لأن كموش، مثل يهوه، غضب من شعبه وهجر بلاده. تأتي الهزيمة لأن كموش يحارب إلى جانب العدو، كما حارب يهوه إلى جانب آشور وبابل. يتكلم ميشع عن التحريم المقدس ويقدم العدو وممتلكاته قرابين إلى كموش. تُظهر البلاد من الأجانب والآلهة الأجنبية، كما في تراث الحرب المقدسة الكتابي. إن تطهير أمكنة العبادة وإزالة عناصر يهوه، كونهم كانوا في الحرب بقيادة كموش، يسرون في الليل ويهاجمون عند الفجر، مثلما كان مرفتاح بقيادة إله الشمس رع، يحقق النصر في عز الظهيرة<sup>13</sup>. هذه هي كل العناصر الشيمية النمطية المقولبة لقصص الحرب المقدسة في الكتاب وفي كل أرجاء الشرق الأدنى القديم. على نحو مماثل، فإن رسم مخطط لسلام يعود فيه كموش إلى شعبه وأرضه، ويحصل فيه كل شخص على صهر يجه الخاص به، وترمم الخرائب، وتبنى المدن والطرق

وتخضع كل ديان إلى الملك هي كلها عناصر كلاسيكية، تشكل علامة على السلام والازدهار.

تعكس النقوش المحللة كافة موازيات مماثلة في السردية الكتابية<sup>14</sup>. بعض العناصر هام لأجل تطور الحكمة. فالأوقات العصيبة والشريرة قبل عهد الملك تؤسس توقعاً بأن عهده المخلص سوف يعكس قدر الشعب، بقدر ما يؤدي حماس الأعداء المهاجمين للقتل في كل قصة بطولية إلى توقعات النصر والحسم. هذا الغضب الإلهي السابق يفتح دور البطل بصفته مختاراً، وبصفته مصلح ومستعيد العبادة الصحيحة. المفاجأة الأكثر فورية في تحليل هذه السرديات هي مدى قلة انطلاق القصص من تراث عريض، ومنظومة رموز الإيديولوجيا الملكية، التي هي مشتركة لمعظم العالم القديم. إن موتيفات ومجازات بعينها، إضافة إلى اضطراد ونمط خطوط الحكبات، تكون مقولبة ومنمطة على نحو كامل. يتعين علينا أن نتأمل تراثاً خطاطياً تفاعلياً، يبدع جنساً أدبيّاً أو نوعاً قصصياً. فالقالب الضمني، الذي تفترضه القصة مسبقاً، أكثر ما يلاحظ في نقوش قصيرة، بسيطة مثل نقش سرغون، حيث تلتزم قصة حياة الملك بعدد قليل من الثيمات المتناسكة. إن حكاية زكور السوري، على سبيل المثال (رقم 17)، تلتزم نفسها على نحو شبه كلي بثيمات التقوى وتخلق نموذجاً للملك الصالح. فهو يتربى ويختاره إله السماء ليكون ملكاً. مثل مسيح المزمور (2)، يقاتل ضد الأمم السائبة المهتاجة. كذلك مثل داود سفر المزامير، إنه نموذج لأجل التقوى والصبر وعلى ثقة من أن بعل سوف يخلصه. مثل كل الملوك العظام منذ قصة غلغامش، يبنى مدينته وأسوارها ومزاراتها لإلهه.

### 2 / 1 / 3 الوظائف الشيمية في قصة الملك الصالح

تتجاوز الترابطات بين نصوص وتراثات الشرق الأدنى الموتيفات التي تشترك بهدف مشابه. إن جميع العناصر والأنماط، والتقنيات لأجل تأطير

ثيمات مختلفة معاً لبناء قصص أكبر، يساعدنا على تحديد هوية موتيفات و ثيمات محددة على أنها تنتمي إلى إيديولوجيا مشتركة وتتقاسم منظومة رموز مشتركة<sup>151</sup>. بمماهاة المجموعة الكبيرة من الموتيفات المختلفة بما أسميته (نشيد الإنسان البائس)، فإن التعرف على هذه العناصر النمطية المقبولة يمنح القارئ إمكانية الوصول إلى العالم الأدبي والفكري المستتر في النص. هذا يصبح أيضاً في تجميع العناصر الثيمية في تراث إيليا أو حول شخصية الابن أو موتيف الدموع في النصوص الكتابية. إن نظام التقديم والتلميح إلى ظلال المعاني الدقيقة المحددة في مثل هذا التجميع يسمح لنا بتحديد وتعريف أنماط معينة، المعبر عنها والمضمرة<sup>152</sup>. فالغرض من تحليل شهادات الملك الطيب هو أن نرى كيف تعمل هذه النصوص في هذا الجنس المبكر من السيرة. هذه النصوص تتقاسم كثيراً من المجازات والتعبيرات المسرحية واللغة الاجتماعية مع الأدب المصري<sup>153</sup>. لكونها موجودة في كل من القصة والنشيد، يكمن أساسها المشترك في فهمها لدور الملك.

باستثناء وظيفة واحدة، توجد كل واحدة من الوظائف الإثني عشرة المقدمة أدناه في غالبية النقوش الخاضعة للدراسة. الاستثناء هو إعلان البشارة، [وهو] عنصر درامي أو إعجازي غالباً، يخلق الاندهاش أو يقدم الدليل على أن الآلهة هي مع الملك. تكون الوظيفة مدمجة جيداً في النقوش التسعة التي تظهر فيها (الأرقام 1، 4-8، 10، 13، 21). توجد كل الوظائف الأخرى في خمسة عشر على الأقل من النقوش الواحد والعشرين. تظهر وظيفتان (التكريس [النذر] وإعلان المناصرة) في كل نقش. نظراً للعلاقة الوثيقة لهذه الوظائف بشكل النصوص المدروسة، فيمكن توقع ذلك. على نحو مشابه، ترد وظيفتان (الشرعة والتعبير عن التقوى) في كل النصوص باستثناء واحد. إن التعقيد المتناسك لهذه الوظائف الأربع يساعد في تحديد الجنس [الأدبي] للنص. تستعمل أربعة نصوص كل الوظائف الاثني عشرة



(الأرقام 1، 6، 7، 8)، وتستعمل خمسة كل الوظائف عدا واحدة (الأرقام 4، 10، 15، 18، 21) وتستعمل ستة كل الوظائف عدا اثنتين (الأرقام 2، 3، 5، 9، 13، 19). تلك التي تعكس أقل الوظائف (الرقم 11 مع 6؛ الأرقام 12، 14، 20، مع 7 وظائف)، هي من بين الأقصر جداً، وهي ضعيفة نسبياً في الحبك السردي، مع أنها تشترك بالمجموعة المحددة للجنس [الأدبي] من ثيمات التكريس والمناصرة والشرعنة والتقوى.

### 2 / 1 / 3 (1) تكريس النصب التذكاري

تخدم بعض قصصنا كمنصب تذكارية للملك، في حين أن قصصاً أخرى هي تكريس [وقف] لمكان عبادة. يجري تقديم ثلاثة عشر نقشاً من النقوش الواحد والعشرين في شكل سيرة ذاتية، حيث يلعب الملك دور المؤلف إضافة إلى [دور] الموضوع. تقدم ثمانية نقوش قصة الملك بضمير الشخص الثالث [المفرد الغائب]. فرقيم إدرمي (رقم 13)، المحفور على تمثال للملك، يقدم صيغة الشخص الأول [المفرد المتكلم] بوضع الأسطر الختامية في بالون كاريكاتوري يخرج من فم الملك. برغم الشكل السيروي الذاتي، فإن بعض هذه النقوش من المرجح أن تكون قد كتبت بعد الوفاة.

### 2 / 1 / 3 (2) شرعنة الملك

يعرف خطاب الشرعنة الملك في العادة بأنه ابن وحفيد الملك السابق أو الملوك السابقين (رقم 21). بعض القصص يستعمل المناسبة للدفاع عن شرعية معززة. يجادل أزياتيوادا (رقم 15) بأن سيده [نصيره] هو أواريكو، ملك الدانونيين العظيم. على نحو مشابه، يشير بار-ركيب (رقم 20) إلى أبيه، ملك سمال بوصفه التابع للملك الآشوري العظيم، تغلبلصر. مع ذلك، يلجأ آخرون إلى الآلهة لتعزيز ادعاءاتهم. يشير قورش (رقم 8) إلى أبيه

وجده بوصفهما «اللذان أحبتهما الآلهة»، وبذلك يربط شرعيته بسيد إلهي. على نحو مماثل، يشير إدرمي (رقم 13) إلى سيده الأعلى، الملك الحوري براتارنا، بوصفه السيد التقليدي لأسرته، ويعرف نفسه أيضاً بأنه «ابن إلمما، خدام أدد [حَدَد/ هَدَد] وهبات وعشتار». في حين يستعمل أسرحدون (رقم 4) فخامة ألقابه الملكية لدعم الشرعية، يقدم سرغون ولادته الإعجازية بوصفه ابن كاهنة (عذراء) وأب مجهول. في الكتاب، تكون ادعاءات الشرعية هي الأكثر وضوحاً في تقديم الأمثال بوصفها «أمثال سليمان، ابن داود، ملك إسرائيل» (الأمثال 1 : 1)، أو تقديم سفر الجامعة بأنه «كلمات المتكلم ابن داود، ملك أورشليم» (الجامعة 1 : 1). يقدم بعض المؤلفين عملهم بخطابة أقرب إلى خطابة زكور، الذي يجادل دفاعاً عن الشرعية الإلهية، إلى حد كبير كما في سفر هوشع، «هذه هي كلمة يهوه التي أوحى بها إلى هوشع بن ثيري في أثناء حكم كل من عزيا ويوثام . . .» (هوشع 1 : 1)، وسفر صفنيا، «هذه هي كلمة يهوه التي أوحى بها إلى صفنيا بن كوشي بن جدليا بن أمريا بن حزقيال . . .» (صفنيا 1 : 1).

## 2 / 1 / 3 / 3 الرعاية الإلهية

هذه الوظيفة يقوم بها عادةً التصريح بأن الإله أو الآلهة الحامية تختار الملك، تقف إلى جانبه، تقود في المعركة، تصغي إلى صلواته، تعهد إليه بالملكوت، تحول قلوب الناس إلى الملك أو، كما في نقش باناموا (Pannamuwa) (رقم 19)، تخلص من دمار ماض. يعلن الملك نفسه التابع أو الخادم أو العبد للإله. إنه يقدم الإجلال للآلهة أو يدعوهم لتنفيذ لعنته.

بدمج هذه الوظيفة في سردية مسرحية، تتراوح الخطابة من الإيقاعات الشكلية للبيانات الرسمية حول الولاء للسيد الإلهي للملك إلى الخطابة المشتركة بين الحكايات الشعبية. يعلن يهدون-ليم (رقم 2) أن شمش هو

سيد مساري، لكن أشوربانيبال الثاني (رقم 3) يجعل العلاقة أكثر حميمية، معلناً نفسه المفضل [الأثير] لدى الآلهة. يعتمد نقش سرغون (رقم 1) كلياً على الحكاية الشعبية. فتكون الوظيفة مستترة في ولادته البطولية وفي ادّعاءه أنه حبيب عشتار وبستاني أبيها. على نحو مماثل، يدعي زكور (رقم 17) أن <بعل شميم> (= إله سموات) قد ربّاه. في الكتاب، يُربى صموئيل في الهيكل ويكبر إسرائيل، في سفر إشعيا، ويربيه أبوه، يهوه.

إنّ نقش ميشع (رقم 21)، الغني لاهوتياً والمتحول، يجعل الرعاية الإلهية العنصر الدرامي المركزي لقصة حياة الملك. كما في نشيد امتنان داود ليهوه «بعد أن خلصه يهوه من كل أعدائه [ومن شاول]» (صموئيل الثاني 22: 1)، فإنّ الإله كوش قد «حمى [ميشع] من كل أعدائه». تبين قصته ذلك من خلال سرديّة جزاء وإعكاس في حرب ميشع مع إسرائيل. مثل يهوه في السردية الكتابيّة، فإنّ كموش «يقيم في الأرض». تقطع الثيمة عندما يعود كموش في النهاية إلى مدينة حورونائيم. إنّ التضاد بين عمري إسرائيل وابنه وكموش الإلهي هو تضاد تربوي. فمع أنّ عمري كان عبد كموش وأداة لغضبه ضد موآب، فإنه هو وابنه، مثل سنحاريب إشعيا، متكبران (إشعيا 37: 21-29) إذ يتصرفان بعجرفة في اضطهاد موآب. إنهما يقيمان في مادبا في مكان كموش. يعكس شر موآب السابق بشكل مضاعف. فإسرائيل «يفنى إلى الأبد» وحضوره في موآب يُستبدل بكموش، الذي يقيم مرة أخرى في الأرض.

تطغى توكيدات الرعاية الإلهية على إسرائيل وأورشليم على الأدب الكتابي على نحو شامل كما تطغى على قصة ميشع. إنها المقدمة الأولى للإيديولوجيا الملكية القديمة (التي تقول) إنّ الآلهة يمثلون الملكية الحقّة وهم مصدر كل الحكم العادل. يردد سفر المزامير صوت ميشع ومرنفتاح. تمحى أسماء الأمم الشريرة إلى الأبد. تحول مدّهم إلى صحارى وتضيع ذكراهم. بدلاً منهم، يُنصب يهوه على العرش إلى الأبد (المزامير 9: 6-8).

## 2 / 1 / 3 / 4) إعلان فضيلة الملك

هذا الإعلان يوجد في كل نصوصنا ويُقدم بتنوع غني. إنَّ تقديم سرغون (رقم 1) لنفسه بوصفه حبيب عشتار وبستاني أيها هو الأكثر طموحاً. أما الأكثر نموذجية فهو تنفيذ يهودون-ليم (رقم 2) لواجبات ملكية أكثر مقياسية. فهو حفار أقنية، وبناء، وتمون لشعبه. يتخذ سبعة من الملوك دور الحاكم الحكيم والعاقل والمستقيم الذي يحقق السلام لبلاده. اثنان منهم معلمان، أما الآخرون فيصفون أنفسهم بأنهم «مثل الأسرة» للشعب، أو أنهم أكثر تواضعاً وتردداً من أن ينشدوا السلطة لأنفسهم. إنَّ نبونيد (رقم 6) هو بريء من كل الأذى لبابل ويستمر في الحداد عندما ترحل الآلهة. يمتلك إدرمي (رقم 13)، مثل يوسف الكتابي، مقدرة الكاهن أو الحكيم على معرفة المستقبل. يصغي الآخرون، مثل الملوك الكتايين الكثيرين، إلى الأنبياء والعرافين. البعض منهم يحلم أحلاماً كاشفة للمستقبل وبعضهم يصلي. يصف سوبيلوليوما (رقم 10) تقواه «الخوف من الرب» حتى تجاه «الآلهة الأعداء». فالطاعة والصدق والكرم والتواضع هي فضائل الملك الصالح. إن دور ميشع كتاب مطيع هو ضمني. فهو دوماً العبد المتواضع لكموش. يكون تقواه صريحاً فقط في تقديم الأسرى قرباناً لكموش. تتقاسم قصة شاول الكتابية المغيرة، الذي يرفض أن ينذر أجاج إلى يهوه في سفر صموئيل الأول (15)، نفس قيمة الدور المتواضع للملك كعبد للإله. إنَّ انعدام تقوى شاول في القصة الكتابية هو السبب الفعلي لسقوطه من النعمة. فشاول، في عجزه، يتصرف كما لو كان هو نفسه ملكاً. تُصاغ قصة ميشع في النقش كقصة مثال، مع ميشع كعبد مثالي للملك الحقيقي الوحيد، كموش<sup>18</sup>.

## 2 / 1 / 3 / 5) معاناة الماضي

في حين أنَّ وظيفتي السيادة والتقوى تؤمنان كلاً من السياق والوقع لهذه السرديات، فإنَّ ثيمة المعاناة تفتح حبيكتها. ففي صرخة يهوهملك إلى آلهته

طلباً للنجدة (رقم 16) وفي الادعاء بأنه أوقف الحرب والافتراء (رقم 18)، تكون معاناة الأول في الحرب والافتراء ضمنية فقط. مثل موسى في سلته في نهر النيل، فإن سرغون الطفل (رقم 1)، في خطر على حياته، يرمى طافياً بلا هدف في سلة من «الأسل». يوجد التمرد والتآمر في بضعة نصوص ويخلقان خطوط الحكمة المهيمنة في قصص كل من مورسيلي الثاني (رقم 10) وميشع (رقم 21). تشرح المعاناة الشر الذي يتعين أن يقهره الملك الصالح. إنه يقترب من ثيمة الرعاية الإلهية. كما في الكتاب، تكون الآلهة مسؤولة عن القدر البشري. يجب على أسرحدون (رقم 4) أن يتعامل مع الآلهة الغاضبين الذين يغمرون بابل بالطوفان ويرسلون شعبها إلى العبودية. ربما في قصة موازية مغايرة، يرسل يهوه طوفاناً ضد المصريين ويحرر إسرائيل من العبودية (الخروج 14-15). في حكاية نبونيد (رقم 6)، قام المنديون (Mandeans) بنهب الهياكل وأماكن العبادة، مسببين حزن الملك على خسارة الآلهة. على نحو مماثل، وعلى نحو تهكمي، يتعامل قورش (رقم 8) مع شرانية نبونيد بإعادة آلهة بابل من المنفى. إن أحشورش (Xerxes) (رقم 9)، مثل حزقيال ويشوع، يدمر أماكن عبادة الآلهة الشريرة. تستنفد ثلاث قصص الإمكانية الدرامية لهذه الثيمة. فإدرمي (رقم 13) هو الشاب ذو الأفكار الجديدة، في حين أن نبونيد (رقم 7) يكون وحده في العالم. كلاهما يجب أن يفرا إلى الصحراء، مع داود، لإنقاذ حياتهما. يغيب أحدهما مدة سبع سنوات والآخر مدة عشر سنوات. لدى عودتهما، على شاكلة أوديب، لا ينشدان العظمة نشداناً بل تخلع عليهما خلعاً. على نحو مماثل عندما يقتل والد بناموا (Pannamuwa) (رقم 19) وإخوته السبعون، يجب عليه أن يهرب في عربة. يصبح وطنه صحراءه على يدي الغاصب للسلطة. كل الملوك الثلاثة يجدون ملاذهم على نحو ملائم في الآلهة (المزامير 2: 12). كذلك مثل داود، كلهم يكسبون الأصدقاء ويفوزون بحب الشعب. بعد



صراعات كثيرة، يصلون إلى العرش، كقدر كتبه الآلهة. مثل ميشع، تتسم قصة أسرحدون بمعاناة شعبه. مثل شعب أورشليم، لعنهم إلههم بحكم إرميائي بالخراب سبعين عاماً (انظر إرميا 25: 11-12، 29: 10). في قصة ميشع، يقدم هذا الموتيف عن طريق صراعه لمدة ثلاثين عاماً لتحرير موآب بعد الاضطهاد الإسرئيلي لبلاده مدة أربعين عاماً تحت حكم عمري وابنه، الذي تيسر [لهما] لأن كموش كان غاضباً من موآب. تتحدى عجرفة عمري وابنه دور كموش كملك وتمتد ميشع بدور المخلص.

## 2 / 1 / 3 / 6) التورط الإلهي

الآلهة تؤثر في العالم مباشرة في بعض النقوش فقط. إذ تكتفي قصص كثيرة بإله سلمي يقوم بوظيفته كنصير للملك. فشمش يصغي إلى يهدون-ليم (رقم 2) ويعهد آشور بالسلطة إلى أسرحدون (رقم 4). لكنه في الواقع يختار آشوربانيبال الثاني (رقم 3) ليكون ملكاً، يعلن عهده، وحتى يعطيه إرشادات لأجل الصيد. في بعض القصص، تمارس الآلهة أيضاً أدواراً أساساً وتبدأ حبكة القصة. تطالبون نبوخذنصر الثاني (رقم 5) بالخشب من لبنان. إنها تخلص باناموا (رقم 19) من تدمير بيت أبيه. لقد دمرت بابل في الماضي (رقم 6). تنسحبون من المدينة وتركون الهياكل فارغة والناس مثل الأموات الأحياء. يأمر مردوك قورش بأن يهاجم بابل، وفي النقش نفسه، تجعل رحمته الشعب يرحب بقورش من دون مقاومة (رقم 8). في قصة قورش، فإن نبونيد الشرير وحده يعاني الهزيمة. في قصص نبونيد الخاصة (رقم 6، 7) تتحكم الآلهة، مثل يهوه في سفر الخروج وسفري الملوك، بكل الفعل. إنها تدعو نبونيد إلى الملكية إذ تختاره لإعادة بناء الهيكل. تعطيه البلدان ليحكمها. تحول الأرض إلى صحراء. تُشرف عليه كما يشرف الرعاة. تجعل أعداءه يصبحون أصدقاءه وتحطم الأسلحة المرفوعة ضدهم. تجعل شعبه يحبه وتحدد

اليوم لنهاية المعاناة والنفي. على نحو أقل دراماتيكية، فإنَّ حَدَدُ يحمي باناموا (رقم 18) ويلجى له كل مطالبه. تكون الآلهة معه في انتصاره. في قصص أخرى، تخدم الآلهة التمرد (رقم 9)، وكما في سفر الخروج وسفر يشوع، تسير في مقدمة جيش الملك (رقم 10). تتسبب في موت العدو بأعداد كبيرة وخوفه من الملك. ثمة نمط سردي مشترك (انظر الأرقام 10، 15، 17) يبدأ بثيمة معاناة الماضي. تعكس الآلهة ذلك استجابة لصلاة الملك المتدلة. يهيمن هذا النمط ذاته على قصة حزقيال وأناشيد داود في سفر المزامير<sup>191</sup>. في قصة ميشع (رقم 21)، يكون كموش مسؤولاً عن كل ما يحدث في موآب. إذ يُصنع الرقيم ويقدم إلى كموش لأنه «خلّص الملك من كل أعدائه». فالسرديّة هي تاريخ الخلاص: قصة أعمال كموش في حياة ميشع. بدأ في الماضي البعيد، عندما كان كموش غاضباً وغائباً، أمر إله موآب ميشع بأن يأخذ نبو من إسرائيل. إنه يدفع إسرائيل أمام ميشع في يحاز؛ يرسله بدوره ضد حورونائيم يستولي على المدينة ويعيش هناك. إن دور كموش في هذه القصة هو أقل إعجازية ودراماتيكية من الدور الذي يمارسه يهوه في أريحا، وعاي وجبعون (يشوع 6-10). ومع ذلك فإنه يشبه تماماً قصص غزو يشوع يهوذا الأقل عدداً (خصوصاً سفر يشوع 10: 28-43).

### 2/1/3/7 النصر

يكون النصر في العادة على شر كوني أو متعال. إنه يدعم دور الملك بوصفه عبداً للآلهة في صراعهم ضد الشر. يقيم أزايتوآدا (رقم 15) السلام مع كل ملك ويجعل الشريرين خاضعين لسلطته. إن باناموا (رقم 18) يزيل ببساطة «الحرب والافتراء»، في حين أن إدومي، مثل رب إشعيا، يضع حداً للحرب. في (نقش ميشع) (رقم 21)، تصف اللغة اللاهوتية النصر وتدمير إسرائيل. هذا السلاح السابق لغضب كموش لم يعد موجوداً. بالمقابل، تكون

عودة كموش إلى الأبد. تستبدل سيادة عمري السابقة بنعمة حكم كموش. تستمر القصة في وصف النصر المتعالي على يهوه بمعارك محددة كأمثلة. يستولي ميشع على ثلاث مدن: عطاروت، نبو، ويحاز. هذه المدن هي المثلثات المتكبرات لكل مدن ديان المثة. يرسل كموش ملكه في حملة أخرى ضد حورونائيم عندما ينقطع النص. بخطابة مشابهة، يستولي يشوع على مقدمة ولبنة ولخيش، قبل أن يتابع إلى عجلون، وحبرون ودير لينهي بتلخيص يعيد صياغة ما سبق (يشوع 10: 28-43). إن علاقة يهوه بأرض كنعان توازي علاقة كموش بموآب. يمكن ربط المنظور اللاهوتي لقصة ميشع أيضاً بكيف أجبر داود فلسطيناً وموآب وآرام وحماة على أن تصبح تابعات له: «وكان يهوه ينصر داود حيثما توجه» (صموئيل الثاني 8: 14؛ انظر 22: 1).

### 2 / 1 / 3 / 8) إيكاس المصائر

ضمن إيديولوجيا النقوش الملكية، تبين عناصر الإيكاس مقدرة الملك على إعادة تأسيس الخليقة كما قصد الرب. تكون وظيفة هذا العنصر مقرونة بمعاناة الماضي: فمن المعاناة يأتي الخلاص. إن المقدرة على إيكاس مصير المقهورين تحدد قدرة الملك على رسم العالم بمشيئته. في حين يفتقر كثير من النصوص القصيرة إلى هذا العنصر، تؤكد كل النقوش الكبرى، الأكثر اتساعاً. إن الصفات الخرافية لهذا العنصر هي أساس وفي كثير من الأحيان يجري تقديمها بأنماط ثابتة. إذ يجري التعبير عن الخليقة الجديدة والبدايات الجديدة، كما عندما يستعيد باناموا حصوبة الأرض (رقم 18؛ انظر إرميا 31: 12). في السردية الكتابية، يحيط الخطاب حول قلب التوراة بالتنوعات الكثيرة على نشيد الإنسان البائس. تعبر بضعة نقوش سورية عن مقدرة الملك على جلب الحب والرعاية الإلهيين إلى تابعيه (رقم 14، 15، 19). في قصة أسرحدون (رقم 4)، يجري إظهار هذه الرحمة الإلهية في عودة الآلهة إلى

هياكلهم وإعادة استيطان الخرائب (كذلك رقم 3، 6، 7). يعتني إدرمي (رقم 13) بالمقهورين عن طريق توطين البدو، وتحسين السكن وإعادة تأسيس عبادة أجداده.

إنّ التوازن والرد بالمثل يسمان الإعكاسات في كثير من الأحيان. يجري اختيار إعكاسات محددة لتلائم قصتها. فالتمردون يخضعون؛ والمستعبدون يُحررون (رقم 3، 4). يُحوّل انعدام الأمن إلى أمن. تُحول معالم الأرض عندما يشق طريق إلهي عبر القفار. تُنهض الوديان وتسوى الجبال (رقم 1، 4، 5؛ انظر إشعيا 40: 3-5). يُحول العالم اجتماعياً عندما يقهر أزياتواد البلدان الغربية ليعيد توطينها في الشرق (رقم 15). يمنح أحشورش الموتيف اتجاهًا كونيًا ببساطة يجعل كل ما كان سيئًا جيدًا (رقم 9). يؤكد قورش الصفة المتعالية لدوره كمخلص (رقم 8). فهو لا يعكس معاناة شعبه فحسب بل يبعث الموتى من قبورهم.

## 2 / 1 / 3 / 9 خلق الصيّت

يعبر نصف النقوش تمامًا بصراحة عن هدف (خلق الاسم / التخليد) للملك، وهو موتيف تصفه قصة برج بابل بأنه التكبر البشري الذي يتعين إزالته (التكوين 11: 1-9). تشكل إنجازات الملك وصيته عنصرًا في النقوش الملكية الآشورية، مع كل ملك يبرز سلفه في مآثره الفاضلة<sup>20</sup>. بروح الاقتداء، يدعو سرغون (رقم 1) خلفاءه إلى أن يفعلوا كما فعل هو. في الكتاب، يساعد مجاز المحاكاة هذا في بناء سفر الملوك الثاني، حيث يسير الملوك في طريق داود أو في درب يربعم الشرير. يتكلم قليل من الملوك عن المآثر العظيمة «مثل بناء حدائق الحيوان» (رقم 2). أما الآخرون، أمثال قورش (رقم 8)، فيتكلمون عن اعتراف الأمم أو الملوك العظام بهم (رقم 19، 20). يستخدم معظمهم دور البطل، أو موتيف الابن الأصغر سنًا، الذي ينطوي على

موقف بطولي، لتعزيز روابطهم الشخصية بالبطوليين والإلهيين. إذ يستعمل سرغون ميلاده كمؤشر على العظمة (رقم 1) يتكلم أيضاً عن أبيه بوصفه مجهولاً، مثلما يدعي نبونيد (رقم 7) أنه «ابن وحيد، واحد بمفرده في العالم». كلاهما موجودان في تراث الوصف الذاتي المشهور لنبولصّر بصفته «ابن لا أحد»، الذي أسس سلالة الخاصة به. رسم آشوربانيبال (رقم 3) جداريات تروي مآثره البطولية<sup>21</sup>. لقد اختارت الآلهة معظم الملوك أمثال نوح، أبراهام [إبراهيم]، وموسى وداود لأجل العظمة. إن قورش، مثل أبراهام [إبراهيم]، هو «صديق» إلهه (رقم 8). تُربط أفكار إدومي الخاصة بالإله هداد [حدد]، قارئ قلوب البشر، الذي لجأ إليه، مثلما لجأ يهوه إلى أبراهام [إبراهيم] (التكوين 18: 17). ثمة صفة متعالية أيضاً ينطوي عليها ادعاء نبوخذنصر الثاني (رقم 5) بأنه «ملك أبدي»، ودوره كمخلص لشعبه. ثمة صفات إلهية مشابهة قد ينطوي عليها الخوف الذي يملك أعداء سوبيلوليوما منه (رقم 10).<sup>22</sup> يكون أزايتوادا (رقم 15) ملكاً (مباركاً) وباراً.

## 2 / 1 / 3 / 10 البناء

يعود بناء وترميم الهياكل إلى نهاية الحرب. هذان النشاطان يدلان على الازدهار والسلام عندما يكون الرب في سمائه وكل شيء صحيحاً في هذا العالم. إنه جزء من مجد كل ملك. جذوره هذه الثيمة عميقة عمق جذور قصة غلغامش، حيث يتكلم المؤلف، الذي يخاطب جمهوره مباشرة، عن أسوار أوروك التي بناها غلغامش. إنه يتكلم عن معبد إنانا وعن المغامرات التي نقشت على رقيم. يدعونا الراوي إلى أن نشاهد الآجر المشوي الجميل وأن نتذكر مآثر غلغامش العظيمة<sup>23</sup>. في نهاية المغامرة التي دعا الرقيم التذكاري لغلغامش المؤلف إلى روايتها، يدفع غلغامش سائق قاربه الخاص إلى الإعجاب بنفس هذا الآجر الجميل<sup>24</sup>. تختتم قصة يهدون-ليم (رقم 2) بوصف لترميمات ضفتي نهر



الفسرات وبناء معبد لشمش. ينصب أشوربانيبال الثاني (رقم 3) المعابد وقيم المهرجانات، في حين يعيد أسرحدون (رقم 4) بناء أسوار بابل ويستعيد هيكل إساغلا. يختم أول نقش لبنونيد (رقم 6) بوصف لمختلف مشاريع البناء، بما فيها إعادة بناء معبد بابل. أما نقشه الثاني (رقم 7) فيفتتح به وهو يحلم بأنه تم اختياره لإعادة بناء المعبد في حران ويختم بإكماله. يبي أزاتيوادا (رقم 15) مدينة أزاتيواديا ويشترع تقدم القرايين إلى بعل. على نحو مشابه، فإن زكور (رقم 17) يعيد بناء مدينة هزراح ودفاعاتها ويشيد المزارات، في حين أن يهاوميلك (رقم 16) يبي على نحو أكثر تواضعاً مذبحاً لبعل. يبي باناموا (رقم 18) «المدن والقرى» ويقدم القرايين إلى الآلهة. يتجاهل بار-ركيب الوظيفة الدينية لهذا البناء ويبي قصره الخاص به، كما فعل داود (صموئيل الثاني 5: 11). إن سليمان، بعد قضاء سبع سنوات في بناء بيت يهوه، يستغرق أربع عشرة سنة أخرى لجعل بيته أكثر فخامة (قارن الملوك الأول 6: 15-22 بسفر الملوك الأول 7: 1-12). يُنصب (رقم ميشع) (رقم 21)، مثل نصوص نبونيد، لتكريس حرم مقدس في كرشوه. في القصة، يبي ميشع بعل ميون وكيريات حاييم. إنه يصلح العبادة ويستعيد عبادة إله موآب، مدمراً الأشياء التي تعود إلى يهوه. عندما يستولي على يحاز، يبي كرشوه، وآروثير وطريقاً في الأرنون. يعيد بناء بيت باموت وبزر. إن خط حبكة القصة يربط ثيمة البناء بالنصر في الحرب، كما تُربط قصة مشاريع بناء داود بإخضاع أورشليم (صموئيل الثاني 5: 9). إن إنشاء سليمان معبد أورشليم (الملوك الأول 5: 15-51) هو أفضل ارتباطاً حتى بثيمة الإعمار بوصفه تقوى.

## 2 / 1 / 3 / 11 إعلان البشارة

هذا العنصر الثيمي المحدود يسم الأحداث بوصفها جزءاً من المخطط الإلهي. يكون في العادة تابعاً لثيمة السلام المتعالي أو اليوتوبي، مع أنه يمتلك

أيضاً صفات مستقلة. إنه يتبدى في إشارات [آيات] خاصة من الآلهة، يتم تحديدها غالباً من خلال الأعداد، ما يسم تبعية القصة لمصير تقرره اللعنة الإلهية أو البركة الإلهية. في سرديّة أسرحدون (رقم 4) تخلق تنويعات هذا العنصر إكّاس القدر من العقاب إلى الرحمة. إنه مبدأ هاد «لأجل عهد أسرحدون». في مواز قريب، سبق ذكره، يحدد يهوه سبعين عاماً لسبي إسرائيل (إرميا 25: 11)، موسعاً لعنة إسرائيل لتشمل هلاك العالم كله بالسيف<sup>25</sup>. مثل سفر إرميا وسفر الملوك، يتكلم أسرحدون عن الغضب الإلهي وكما في سفر التكوين، يتكلم عن شر مخطط الإله. إن مردوك، مثل يهوه (التكوين 8: 21-22)، يندم على مخطّطه لتدمير بابل ويكون رحيماً، فيعكس قدر المدينة وينهي عشر سنوات ضمنية من الخراب بتدشين العودة [من السبي] في العام الحادي عشر عندما يدعو بطل القصة إلى عرش آشور<sup>26</sup>. فالفتاح إلى المصير الإلهي هو في الأعداد<sup>27</sup>: عندما يتردد أسرحدون، تشجعه الآيات الإيجابية في دوره كمخلّص. إن توقيت المصير يمكن أيضاً أن يكون انتقالاً للحبكة. يشير نبونيد (رقم 7) إلى نهاية سنواته العشر من التجوال [التيه] في القفر على أنها تحدث في اليوم المقدّر، الذي يتسم بسماحة الإله سين<sup>28</sup>. باكتمال الوقت، ينقلب القدر، فيهيء نبونيد استعادة بابل.

تصف نصوص أخرى العهد الأخير، الهدف المطلق لحكم الملك بأنها بركة مقصودة إلهياً. يهيء نبوخذنصر زمناً من السلام (رقم 5). الوعود بحكم أبدي أو دائم شائعة (5، 6). إنها تظهر أن قوى الشر قد هزمت على نحو حاسم. إن القدرة الآخروية لهذه الثيمة إنما يوحى بها قورش (رقم 8). فالفرح والوجوه المشرقة من كل أنحاء البلاد تلاقي الخير الجيد لمردوك الذي ينطق باسم قورش (إشعيا 45: 1-13). كما في الكتاب العبراني، يعيد قورش الحياة إلى أرض كانت ميتة، وهو ما يسم لاهوت الانبعاث الذي يمارس أيضاً دوراً كبيراً في أسطورة النفي [السبي] في الكتاب<sup>29</sup>.

## 2 / 1 / 3 / 12) السلام أخيراً

يمثل عنصر [الـ] سلام = <شلوم> الثيمي حالة سلام يوتوبية، شاملة، متعالية عادةً. هذا هو هدف حكم كل ملك. إن تصريح أشوربانيبال (رقم 3) بأنه قد فتح كل البلدان من دجلة إلى لبنان ومن سبناث إلى أورارتو يكشف عن سلام يوتوبي. فمثل سليمان الكتابي، الذي «حكم كل الممالك من الفرات إلى أرض الفلسيتي: كل الطريق الممتد إلى حدود مصر» (الملوك الأول 5: 1)، فإن لأشوربانيبال مملكة تصل إلى حدود العماء. إنه يمتلك حكمة سليمان؛ يبني قصره وحديقة فردوسه؛ إنه يصطاد ويدجن الحيوانات البرية.

يمكن التعبير عن ثيمة السلام، كما رأينا، من خلال وظائف أخرى. يسم يهودون-ليم (رقم 2) العالي والديمومة بتوسيع مملكته إلى الجبال، وتوحيد المنطقة وفرض جزية أبدية. تتسم قصة أسرحدون (رقم 4) أيضاً بالسلام المتعالي. إذ سيدوم بيته وبابل والمعبد إلى الأبد وسوف يحكم حتى يهرم؛ إنه يصف نفسه بأنه «غرس الحياة» لشعبه. هذه الوظيفة المعطاة إلى أسرحدون تسرد صدى الدور الذي يسند إلى حزقيال في رؤياه اليوتوبية، حيث يقود يهوه نبيه إلى نبع الهيكل المانع للحياة وأشجار الحياة، التي تظلل بحراً ميتاً محولاً (حزقيال 47: 1-12). في تنقيح العهد الجديد لهذا المشهد، عندما تتولى شجرة الحياة دور الهيكل بوصفها الهدف من ملكوت الرب، يقوم الكبش المسيحاني بدور أسرحدون (الرؤيا 22: 1-5). إن أسرحدون، الذي كانت حكاياته الخرافية من بين الحكايات الأكثر شهرة في العصور القديمة، هو الرجل البار لسفر المزامير: شجرة لا تذبل أوراقها (المزامير 1: 3). إنه غرس الحياة لشعبه. مثل سليمان الشاب، يقيم حكم عدل يكون أبدياً (الملوك الأول 3: 16-28، 5: 7-12).

إن العرش الأبدي والسلالة الباقية يسمان شالوم في قصة نبوخذنصر (رقم 5) وأولى قصص نبونيد (رقم 6). ففي حين يشدد نبوخذنصر على سعادة

وسُلَمية حكمه، ويشدد قلمو (رقم 14) على حُنه وحب الشعب له، يركز نبونيد على سلطته ومشيتته في الحكم. مثل رب داود، سيعطي مردوك نبونيد كل ما يرغب فيه. فمردوك يسمعه (انظر المزامير 1: 3، 18: 6). يشترك نبونيد بإيثار داود [حب الغير] وصلاته من أجل حكم مديد إذا رغب مردوك في ذلك (انظر صموئيل الثاني 15: 25-26، 22: 7، 23: 5). تتمحور قصته الثانية (رقم 7) حول ثيمة استعادة المعبد. كما [حدث] مع داود، تمنح الآلهة نبونيد النصر على كل أعدائه (انظر صموئيل الثاني 7: 9، 22: 1). إن تعالي انتصاره إنما يدلّ عليه تحطيم أسلحة الأعداء الأبديين (انظر صموئيل الأول 2: 4؛ صموئيل الثاني 22: 22). كل ملوك العالم يرسلون رسائل الصداقة، كما يرسلون إلى سليمان (انظر الملوك الأول 10: 1، 24). تعود الآلهة إلى هياكلها في الوقت المحدد. مثل أبراهام [إبراهيم!] بعد أن يهزم ملوك الشمال، يكافئ نبونيد رجاله بسخاء، لكنه يعود إلى البيت نفسه من دون تغيير (التكوين 14: 21-24). إن قصة إدرمي (رقم 13) لا تجعل الملك يحكم آلاخ لمدة ثلاثين عاماً كاملة وحسب، بل أيضاً تضع حداً للحرب (انظر رقم 18؛ إشعيا 11: 1-9). يفنى أزاتيوادا (رقم 15) كل الأشرار، يحول الشريرين رعايا ويدل الأقوياء. تترج إعكاسات الحظ التي تدل على نجاح الملك والمباركة الإلهية لحكمه بسلاسة مع عناصر الانبعاث المعبرة عن سلام هكذا فإن أزاتيوادا (رقم 15) وباناموا (رقم 19) كلاهما يمنحان الحياة لشعبيهما ويبعث قورش (رقم 8) سومر وأكاد من الموت، ما يعكس غياب الآلهة. إن قورش، الذي يفتح بابل من دون قتال (انظر إشعيا 9: 5؛ ميخا 5: 4) يقدم نفسه بصفته ملك العالم الذي تحبه الآلهة (المزامير 2: 8، 89: 28): ملكاً عادلاً، يمنع عصابات الرعب والرقيق. على نحو مشابه، يفتح سويلوليوما من دون قتال عندما يلتمس العدو المغلوب السلام (رقم 10) والكل يخشى سويلوهيومو. يتدافع أسراه، الذين لا حصر لهم، إلى إقامة السلام (انظر يشوع 9: 1-15). بالنسبة

ليهوملك (رقم 6)، فإن السلام هو هبة من الربة بعلات. في حين تؤكد كل نصوصنا تقريباً على ثيمات الازدهار، فإن قصتي باناموا (رقم 19) وبار-ركيب (رقم 20)، مع إعادة تنظيمهما الحكم والثروة والحكمة، توازيان على النحو الأكثر تطابقاً سلام وازدهار عهد سليمان (الملوك الأول 4-5).

تكثر العناصر الثيمية التي تعكس هدف السلام اليوتوبي في الكتاب. فالملكوت، وحضور الإله، والخلق الجديد، ورؤية المسيح المتعالي والمجازات الأخرى التي تعكس ولادة أورشليم الجديدة، والحكم الأبدي لداود، ومهابة حكم سليمان أو بناء أو إعادة بناء الهيكل، تشترك بهذه الثيمة. تقدم القبسات التهكمية، الموجهة بالحبكة، لليوتوبيات [الفراديس] المفقودة أيضاً أصداً مهمة لهذه الوظيفة في السردية الكتابية.

## 2 / 1 / 4) تاريخية سير قديمة

مع أن هذه الشهادات، التي تفتقر إلى الإثبات غالباً، لا تقدم مصادر هامة لتأريخ الأحداث، فإنها تساعدنا مع تاريخ الأدب القديم وبعض ثيماته المركزية. تمتلك ارتباطاتها الوثيقة بالأدب الكتابي غنى لم يلق هنا سوى تلميح. إن ما هو ذو أهمية أكبر من التنف القليلة من المعلومات التاريخية التي تقدمها هذه النصوص النصبية هو إمكانية الوصول التي تمنحها إلى إرث أدبي وفكري. إنها تشرح التقنيات والأنماط والعناصر الأدبية التي يشترك بها التراث الكتابي. فقصة أدد-غوي أم نبونيد، على سبيل المثال، تستعمل لغة تقوى مجازية غنية شائعة في سفر المزامير<sup>[30]</sup>. إن أدد-غوي، السائرة في طريق البر، تصلي ليل نهار إلى الإله سين (انظر المزامير 22: 3). كانت تعبد الآلهة سواء في السماء أم على الأرض (انظر المزامير 89: 53). فلكي تسترضيهم كانت ترتدي الخيش الممزق، مثل ملك نينوى في قصص يونان (يونان 3: 5). لقد سبحت للآلهة (انظر المزامير 22: 26-27) وقدمت لهم الطعام على مدى



خمسة وتسعين عاماً (انظر التكوين 17: 17). تعكس هذه الموتيفات عالمًا دينيًا مشتركًا وينبغي أن توجه قراءتنا لكل من النصوص الكتابية ونصوص الشرق الأدنى القديم<sup>[31]</sup>.

تشارك قصتنا أسرحدون وميشع بالتقنيات [المستخدمة] في بناء السرديات المتسلسلة. إنهما تساعداننا في فهم كيف تمّ تجميع سفر الملوك الثاني كتاريخ متماسك. على سبيل المثال، بعد الإشارة إلى تدمير إسرائيل الكامل، يعدد ميشع انتصاراته في سلسلة من القصص النموذجية. يستولي على بعل-ميون وكيريات حاييم. هذا يفسح الطريق إلى القصة الأعقد لغزو عطاروت، وهي مدينة بناها ملك إسرائيل. يلي ذلك غزو نبو بأمر من كموش. تستمر قصة إذلال إسرائيل مع الإستيلاء على يحاز، التي بناها ملك إسرائيل أيضًا. هذه الإشارات إلى مدن إسرائيل تسمح للقصة بالانتقال إلى مشاريع بناء ميشع. يُحتفل بالسلام عندما يحكم الملك مئة مدينة، مع عدد مساوٍ من القصص التي يتعين تخيلها.

تطور القصة الحثية حول تلفينو سلسلة سردية مشابهة<sup>[32]</sup>. بسبب صفتها الأخلاقية العالية. فإن لها أوجه شبه أكبر حتى بسرديات أسفار صموئيل والملوك. تبدأ القصة بصوت تلفينو وتؤطر أحداثها في الماضي. بتعداد عهود أسلافه السبعة، يظهر أن الخلافة على العرش يقررها نمط مكرّر من القتل والدسياسة في بلاط الأسرة الملكية. إنه يقدم مثلاً منوراً حول حب المرء عدوه: «فعلوا شراً لي لكنني لن أفعل شراً لهم». يستعمل القسم الأخير من هذه السلسلة القصصية أمثلة (parable) ليشرح مثلاً. تحاك مؤامرة كبيرة ضد تلفينو، يقتل من خلالها أبوه وإخوته. يحاكم المتآمرون ويحكم عليهم بالموت. ومع ذلك، فإن تلفينو يعكس مصير القتلة. إن تلفينو، منذراً بأنبياء العهد القديم (إشعيا 2: 4؛ ميخا 4: 3، انظر التهايل 3: 10) يحرر السجناء بأخذ أسلحتهم واستبدالها بنير فلاحه.

إنّ تلفينو، الذي يُواجهه باللعنة بسبب الدم المسفوك في الأسرة الملكية، وهو ما يفسره الأنبياء كمكافئ لحمام الدم في حتوسا يصدر مرسوماً، بناءً على مبدأ أخلاقي. إنه يحرم العقاب الجماعي إلى الأبد ويحصر الثأر لدم القتل بالرجل القاتل. فالقاتل هو الذي سيدفع ثمن جريمته، وليس بيته وأولاده. إنّ حل تلفينو هو نفس حل حزقيال لمشكلة الإدانة الجماعية ويُردّد في ختام قصة داود حول ثيمة المصالحة (انظر أدناه، 3/3) شخصية داود في القصة (والنشيد). كما في ميثاق إرميا الجديد (إرميا 31: 29-30)، يقدّم حزقيال أخلاقية جديدة تضع حدًا للثأر بالدم والانتقام (حزقيال 18). لن يعود الأبناء يدفعون ثمن آثام آبائهم. فالآثم الذي يتوب سيحفظ حياته. إنّ المثل الذي يقدمه سفر التثنية كقانون إلهي سُنّ في القفر يشرحه كل من إرميا وحزقيال في تحول نهائي تقتضيه معاناة نفي أورشليم. إنها تعكس خط الحبكة والموتيف والمنظور الخاصّة التي تشترك بها القصة الحثية، أي: إنهاء سلسلة الاغتيال الملكي. في قصة الملك أمصيا ملك أورشليم، يشرح سفر الملوك ويقتبس هذا المثل في ترديد واضح لقصة تلفينو. يرد أمصيا على اغتيال أبيه بإنهاء قتل الملوك (regicide) في المملكة (الملوك الثاني 12: 20-22)، خاتماً بذلك جدالاً طويلاً حول الانتقام بدأ في قصة قاين (التكوين 4):

وعندما استتب الملك في يده (أمصياه) قتل رجاله الذين اغتالوا أباه الملك. ولكنه لم يقتص من أبنائهم عملاً بما هو وارد في كتاب شريعة موسى، حيث أمر يهوه قائلاً: لا يقتل الآباء بذنب البنين ولا يُقتل البنون بذنب الآباء، إنما يُقتل كل إنسان بما جنت يده (الملوك الثاني 14: 5-7؛ التثنية 24: 16).

يظهر عرضنا للإيديولوجيا الملكية أنّ التقنيات السردية وموتيفات وثمانية القصص الكتابية كانت قائمة بشكل ثابت قبل أن تكتب أي سرديات كتابية. إنّ فضائل التواضع والعدالة الاجتماعية والاستقامة كلها علامات

تقوى موجه نحو ملكوت مثالي. إنَّ ما ينقصنا مع ذلك هو أن نبين كيف أنَّ  
 الثيمات الكبيرة لمثالية الشرق الأدنى القديم يجري دمجها وتحويلها في تطوير  
 موسع وإبداعي. ستم معالجة ثلاث ثيمات لها جذور في الأسطورة القديمة  
 في الفصول التالية: 1) دور الملك بصفته ابن الرب والمحارب الإلهي، الذي  
 يحفظ غلبة الخلق على العماء. 2) ترابط التجدد والانبعاث لشرح تربية تركز  
 على دور الملك في تأمين الخصب والحياة. 3) دور الملك بوصفه معانيًا  
 [مكابدا]؛ يحول عالم العنف. هذه العناصر، المدبجة في عالم قصة ونشيد  
 الشرق الأدنى القديم، تخلق خطاباً حول المتعالي يرتكز على العدالة والحياة  
 الخالدة والسلام. إنها تُلخص هذه في شخصية قاضٍ [ديان] قياسي وملك-  
 مخلص مغيّر للعالم.



## 2 / 2) أسطورة المحارب القدوس القاهر

### 2 / 2 / 1) تماسك السردية الكتابية

إنّ فهم السبب في أنّ قصة بعينها تُحكى هو حاسم في تعريف ما هو جوهري في التعريف الذاتي للهوية اليهودية المبكرة. لقد حدد الفصل السابق عدداً من العناصر الأساس الطاغية في هذه الهوية. نظراً للطبيعة الثانوية لتراثنا، فإنّ قدرة نصوصنا على حمل المعنى تتجاوز دائماً مقاصد المؤلفين الكتابيين والثقافة التي كانوا يمثلونها. عندما يتأمل المرء المعاني الضمنية لإعادة استعمال التراث، وفي الواقع كل فعل تأليف ينطوي على ذلك، فإنه يحتاج إلى تأمل أننا، ككُتّاب، نكتب ما لا نقصد تماماً: نفوسنا ليست هي نفوسنا تماماً. إنّ خلق الهوية المتضمن في بناء التراث ليس من السهل التحكم به، بل هو معتمد على التراث الذي يعيد تفسيره ويعيد استعماله. ينظر هذا الفصل إلى الترابطات الضمنية لبعض الموتيفات الكتابية التي نشأت من الأسطورة الشرق أدنوية القديمة. فموتيف العنف المرتبط بقصص الخلق يُربط ربطاً وثيقاً بالوظيفة التربوية لموتيف غضب الرب. إنّ الغضب الإلهي دوماً هو الذي يحفز الفهم. مع ذلك، في قصة الخلق في سفر التكوين (التكوين 1: 1-2: 3)،



يكسون الغضب الإلهي والتدمير غائبين، وفي أحسن الأحوال متضمنين إلى حد بعيد من خلال إشارة ضمنية. إنهما يدخلان السردية في قصة اللجنة (التكوين 2 : 4-3: 24) وفي سلسلة القصص التي تليها، بالأخص سردية الطوفان.

خضعت الثيمات والموتيفات المركزية المشتركة بين تراثات الشرق الأدنى القديم لفترات من الشعبية والانحطاط. فقد جرت العودة إلى الأدب الأقدم في الفترات الحماسية الأثرية لعصر النهضة. إنَّ عهد حكم نبونيد على بابل (539-559 ق م)، على سبيل المثال، قد بشر بنهضة كهذه تميل إلى الثيمات والتراثات البابلية القديمة والسومرية، بطرق عديدة شبيهة بنهضة العهد الآشوري في أثناء حكم آشور نيبال (627-668). بقيت القصص الهلنستية وأساطير سنحاريب وأسرحدون الخرافية، مثل أساطير الإسكندر، في مركز البؤرة الأدبية قرونًا من الزمن بعد أن اختفى هذان الملكان عن مسرح التاريخ. كان لمصر أيضًا حركاتها النهضة، التي لعبت فيها السلالة الثامنة عشرة وعهد عمارنة دورًا كبيرًا. كانت مكتبات العالم القديم، وخصوصًا مكتبة الإسكندرية، نتاجًا لمثل هذا التفكير. إنَّ تأثيرها في الإنتاج الأدبي قد قوَّض التسلسل الزمني والحدود الجغرافية للأدب القديم. فالروابط المشتركة للأدب العالمي كانت سائدة قبل الآن عن طريق العهد الآشوري<sup>11</sup>. يشمل فهم إعادة استعمال التراث تفحص كيف يفسر النص التراث والموتيف والعالم الفكري الذي يعاد استعماله. فالسياق الجديد، المستقل ظاهريًا، يتمتع في أحسن أحواله بسلامة هشة. ليست الكرونولوجيا المشتركة غير متضمنة في تقاسم التراثات فحسب، بل إنَّ الفهم والوظيفة المشتركين لا يمكن افتراضهما إلا بصعوبة. ما يعاد استعماله يمتلك القدرة على تجاوز استعمال أيِّ مؤلف منفرد للتراث.

يحكي الكتاب قصة عالين، تصوّر صراعًا متكرر الحدوث. أحدهما هو عالم السماء المتعالية الذي يقرر القدر الإنساني والآخر هو عالم البشر الزائل

الذي يستعصي على الفهم. في حين أن الهدف من هذا التضاد المركزي هو التنوير، فإنه يعبر عن الاختلافات المأساوية والتي لا يمكن تسويتها بين الإلهي والبشري. تنتمي أحداث إسرئيل القديم وقدره المأساوي إلى العالم الزائل للجنس البشري. هذا يقف في تباين فاضح مع عالم الحقيقة والحكمة المتعالي وغير القابل للمعرفة على نحو مطلق. تمارس السرديات التي وصلت إلينا في الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب، قصص الخلق والأصول والهداية الإلهية، دوراً كبيراً في خلق هذا البنيان الخرافي. إن نقطة البداية في الخلق في سفر التكوين، الأساس والتي لا غنى عنها بالنسبة لقصة إسرئيل القديم في الكتاب، هي نقطة انطلاق لطالما اعترف بأشباهاها الإغريقية<sup>12</sup>. إن سفر التكوين، حتى أكثر من سفر الأخبار، يبدأ من البداية، كما يوحي اسمه وكما تعلن كلمته الأولى [*برشيت* = في البدء] على نحو توكيدي. من هناك، تستمر السردية الكتابية في سلسلة متوالية مترابطة *ثيمياً* [وفقاً للموضوعات] من القصص المتمحورة حول حياة أو عهد الأبطال والأنبياء والمخلصين والملوك المتعاقبين عبر اثني عشر سفرًا. تلقى خاتمته في نهاية سفر الملوك الثاني في مشهد مختصر لآخر سليل مذل من إسرئيل وملوك إسرئيل الأربعين وهو يستلم جراته [حصته] اليومية من الضيافة البابلية «طوال أيام حياته».

سلم تكتب القصة في زمن واحد، ولم يكتبها أي مؤلف منفرد. فلا القصة ولا إنشائها مستمران في حبكتها. يجد المرء سلسلة من الأسلاف والأبطال المتصلين على نحو واه بالخلافة في سلسلة متوالية. إن ما يربطهم بالشكل الأكثر وثاقة هو تماسك إيديولوجي و*ثيمي* [فكري وموضوعاتي] سمح بتلقي سلسلة موسعة من السرديات ككل مترابط، مشمول في خطاب داخلي متكرر الحدوث. في حين تتحرك القصص على نحو مضطرد عبر القصة والزمن من البداية إلى النهاية، فإن الصوت الضمني للسلسلة السردية،

الذي يسمح لنا بأن نقرأ السردية ككل، يقف فوراً عند الخلق وعند سقوط أورشليم. هذا الصوت هو مفارق زمنيّاً على نحوٍ ضمني وتفسيري: يحكي دوماً قصة حول ماضي إسرائيل: القصة الكاملة من البداية إلى النهاية.

تعرض أسفار الأنبياء، كإشعيا وإرميا ويونان، تعليقاً على قصة الكتاب عن إسرائيل القديم وتفسيراً لها. لقد تمّ تحديد منظورها ضمن القانون الكنسي الحالي عن طريق مجازات تحديد هوية الذات كالميثاق الجديد لإرميا وحزقيال وقصص الاستعادة في سفري عزرا ونحميا. فأصبح هذا نقطة الانطلاق السردية لهروب الكتاب إلى الماضي<sup>13</sup>. تتركز القصص والبيئات التي نواجهها في افتتاح هذا التراث في سفر التكوين في الشرح المحدد للهوية الذاتية للامتحان والصراع، من شجرة حواء في وسط الجنة وتضحية أبراهام [إبراهيم] على جبل مورية (التكوين 22) إلى صراع يعقوب مع عفريته الليلي (التكوين 32: 24-30). ينشأ كل من خلق العالم وخلق إسرائيل عن صراع متعالٍ واحد: قصة لا تنتهي أبداً<sup>14</sup>.

يبدأ سفر التكوين بالخلق. لكن أين يبدأ الخلق؟ هل كان يوجد أي شيء قبل الخلق؟ هل يبدأ الخلق في البداية أم لا؟. ضمن الزمن الخطي كمتقابل للأنهائية، إنه يفعل ذلك بالضرورة؛ يبدأ الخلق بالمحرك الأول لأرسطو. فالخلق من حيث جوهره يكون من العدم (ex nihilo) ليست لدي النية في معارضة منطق هذه الرؤية العالمية. ومع ذلك، لا يتعلق سؤالنا في الحقيقة بوجود العالم، سواء افترضنا أن له بداية أم لا، ومنطقه هو منطق سردي. لا تبدأ تراثات العالم القديم قصص الخلق الخاصة بها ببساطة بلا شيء. فقصة الخلق البابلية إينوما إيليش تبدأ في عالم الآلهة، في معركة ميثولوجية بين مردوك وتيامات<sup>15</sup>. إنَّ خلق العالم يتعلق بتقسيم ومزج المياه الحلوة والمالحة. إنه يخلق على النحو الأسرع عندما تشق جثة تيامات في المعركة من قبل رياح مردوك الإلهية الأربع. هذه القصة تركت آثاراً لا تمحى

في الأسطورة الكتابية، خصوصاً في تناقض افتتاحية القصة، التي تصف الأرض بأنها عديمة الشكل وخاوية مثل الصحراء، في حين تعبر الروح الإلهية فوق مياه الأعماق على الطرف الآخر: العالم بوصفه عدمًا والإله بوصفه مصدر الحياة والخلق.

تستخدم التراثات الإغريقية بشكل عام نموذجاً قصصياً للخلق، نموذجاً نجده لأول مرة في صلاة مصرية إلى آتوم توجد قبلئذ في نصوص هرم السلالة السادسة<sup>16</sup>. بحسب هذه الطبعة المصرية، يبدأ الخلق في هليوبوليس [مدينة الشمس]، مع المتحدرين من أولاد الإله آتوم. إنها تستعمل مجازاً يردد صده بعدئذ بقرون في قصة الرب الكتابي الذي يخلق آدم في صورته، والذي ينقلها بدوره إلى ابنه شيث (التكوين 5: 2-3). تتضمن الأسطورة المصرية أربعة ثمانيات لآتوم من أول جيلين من أولاده: شو إله الهواء، مع قرينته تفنوت، إلهة الماء، وغب، إله الأرض، مع قرينته نوت، إلهة السماء. إن العناصر الأربعة المقرونة مثنى مثنى يستدعيها الرب في سفر التكوين (1)، الذي يبدأ به الخلق، انفصال النور عن الظلام الذي كان مختلطاً به، وانفصال البحار عن الأرض التي كانت تغطيها، تقدم تنويعاً قريباً<sup>17</sup>.

مع ذلك، يمكن للمرء أن يقول إن لا شيء يقع قبل الخلق في سفر التكوين. «في البدء [أو ببساطة: أولاً]، خلق الرب السماوات والأرض وكانت الأرض مشوشة ومقفرة». فليست السماوات، بل الأرض هي المكان الذي يوجد فيه العدم. هذا تنويع واضح على المفهوم الإغريقي للعماء بوصفه فراغاً (Void) يرتبه الخلق. في مكان الشواش (Chaos) يُمنح الشكل للمادة اللامتمايزة. الخلق يبين [يهيكل] العماء تماماً بشكل مؤكد مثلما تشغل الأشكال المتعالية كل الواقع على قيد الوجود في مقابل عدمية الفراغ. من المهم أن نعترف بأن الخلق، في هذه الرؤية العالمية، ليس حدثاً من الماضي بل سرديّة تعبر عن مثال (ideal) العالم المصمم إلهياً. ثمة أصداء

كثيرة لهذا المنظور في الكتاب. فعلى سبيل المثال، تعود المياه من العمق إلى إفناء الحياة في قصة الطوفان (التكوين 7: 10-11). فالأرض مشغولة بالخلق ومياه العماء الخاضعة لسيطرة يهوه في سفر المزامير (المزامير 46: 3-6؛ 65: 7-8؛ 89: 10؛ 93: 1، 4؛ 96: 10). إنَّ ثيمة الحاجة المستمرة إلى الخلق، المتضمنة في إيديولوجيا الخلق من العماء، هي أساس للاهوت الكتابي. «أعمال الرب الخارقة» هي أفعال خلاقة في كل مكان من التراث. يردد انتصار يهوه على البحر في سرديّة موسى (الخروج 15: 10) الروح الإلهية التي تهب فوق الأعماق. إنها ريح خلاقة تهب فوق المياه. عندما تُدمر مصر، يخلق يهوه إسرائيل كشعب.

هذا التنقيح الخرافي المستتر في السردية الكتابية أيضاً له غرض تربوي. ضمن العالم الكبير من التلميحات الأدبية، التي تخلق الخطاب في الكتاب، تتقاطع ثيمة انتصار يهوه على البحر مع الموتيف السائد الآخر للشعر الكتابي. إنه مأسور بالسؤال، ماذا يكون الإنسان؟. ما إن يطرح هذا السؤال حتى يُستحضر طيف هائل من الأجوبة. يستعمله هوشع في صدى ضمني لقصة النصر على البحر: البشرية يمكن «إزالتها مثل الزبد عن سطح الماء». إنَّ الشرح المؤكد ضمناً لهذا الجزم هو، بالطبع، قصة سفر الخروج (15). «كل ذي جسد عشب . . . يذبل العشب لأن نفخة يهوه تهب عليه» (إشعيا 40: 6-7). البشر يأتون ويذهبون بسرعة كما يذبل العشب أو الأزهار في الحقل (أيوب 14: 2؛ المزامير 103: 15-16). يعرض وصف سفر الخروج لتدمير مصر وخلق إسرائيل شرحاً قصصياً لأجل «طريق كل ذي جسد» الفلسفي. فالبشر هم «نفخة ريح» (المزامير 39: 12، 62: 10، 103: 16، 144: 3-4). ليس الناس سوى ظل لا يبقى له أثر (أيوب 8: 9، 14: 2)، أفكار باطلة (المزامير 94: 11)، مخلوقة للعدم (المزامير 89: 48؛ التكوين 3: 19).



إنَّ الجمال الغنائي لنشيد إيليهو في سفر أيوب، حيث يتخذ الشاب دور آدم، يشرح جيداً المركزية اللاهوتية لهذه الثيمة. فالبشرية تقف بين الروح الخلاقة وعدمية الأرض:

روح الرب هو الذي كونني، ونسمة القدير أحييتني، فأجيني إن كنت تستطيع. أحسن الدعوى، واتخذ لك موقفاً. إنما أنا نظيرك أمام الرب، من الطين جبلت، فلا هيئتني تخيفك، ولا يدي ثقيلة عليك (أيوب 33: 4-7).

في حين أن تمجيد الحياة هو من بين أسمى قيم التراث الكتابي، فلا ينبغي أن يفوت المرء الموتيف الأكثر قتامة المؤيد لمبدأ عصر التنوير القائل إنَّ الجميع يخلقون متساوين، لأنهم جميعاً يصنعون من الصلصال. إنَّ الأكثر إدهاشاً في رحلة أيوب في لاهوت خلق سفر التكوين هو الإشارة إلى خوف كامن يتحرَّق إيليهو لإزالته. إنه يشير إلى «الخوف والرعب»: الميل إلى الدم والعنف اللذي تجلبهما البشرية إلى العالم بعد الطوفان (التكوين 9: 2).

## 2 / 2 / 2) الخلق والتدمير

رغم التلاعب الخلاق المتكرر بالروح المانحة للحياة في نصوص الكتاب، فإنَّ موتيف التدمير الأكثر قتامة غالباً هو الذي يحقق الصفة الترديدية للسردية الكتابية. فالروح الخلاقة تكون مقرونة على نحو لا ينفصل بموتيف التدمير والحسب. إنَّ روح الرب تخلق الجيوش: «بكلمة من يهوه صنعت السماوات وبنسمة فمه كل مجموعات الكواكب» (المزامير 33: 6). إنَّ مجموعة موتيفات روح الرب والتدمير الخلاقة للأسطورة شائعة في القصص الكتابية (مثلاً القضاة 14-16)، التي ترى روح الرب خطيرة. يعرض أيوب حجة ليثبت ذلك بتقديم روح يهوه في مجاز نفْس الأسد الغاضب: «وبنسمة الرب يفنون وبعاصفة غضبه يهلكون» (أيوب 4: 9). يتكلم إشعيا أيضاً

عن القدرة التدميرية للروح الخالقة، مستحضراً قصة تدمير سدوم: «نفخة يهوه كسيل جارف يبلغ إلى العنق، ليغربل الأمم بغربال الهلاك» (إشعيا 30: 28، 33؛ انظر التكوين 19).

إن توهو وبوهو الكتابي، كيفما كان سحجه هازلاً ومهما كان بالإمكان اشتقاق تضاعفه من الأزواج الإلهيين لمصر الذين يشاركون في الخلق، إنما يحمل ظلالاً كثيرة من المعاني تتجاوز ترجمته (العماء والخواء). فالحاجة الكونية بالنسبة للخلق المستمر إلى ضبط الشواش توحى بكثير. إن توهو وبوهو في عدميته مثل الروح في امتلائها، هو قبل الخلق ويسبقه. فثيمة العودة إلى الشواش هي فكرة متكررة مهيمنة ومركزية في الخماسية. حالما تنتقل من الخلق، فإننا نتعامل مباشرة مع الموتيفين المقرونين للخلق والفناء، مع الرب المهموك دائماً بالتأسف على ما فعل. القصة التدميرية الأكثر خراباً، التي يكون فيها العالم كله في خطر، هي بالطبع قصة الطوفان الكبير، التي تحمل فيها مياه العماء المعاني الإضافية للشر التدميري (التكوين 6-9). مع ذلك، ففي قصة برج بابل التالية، يعود مجاز التدمير إلى شكله الملطف من الإبعاد والنفى. تستعمل الثيمة أولاً في ختام قصة الجنة وتحمل معها دوماً المعاني الإضافية للترحيلات القادمة. لقد تم إبعاد آدم وحواء من الجنة، وطريق العودة إلى شجرة الحياة مسدود من قبل الكرويم وسيف سحري، لا يقهر (التكوين 3: 24). على نحو مماثل، يُطرد قاين من البلاد فيهم على وجه الأرض، كما طرد إسرئيل القديم مرة أخرى من جنة الهيكل ومن أورشليم وتفرّق بين الأمم. يردد هذا الشكل المختلف من ختام قصة الجنة في كل مكان من أسفار الملوك وإشعيا. كما في قصة سفر التكوين، فإن مدينة الخواء في سفر إشعيا ليست مدينة تاريخية، بل المدينة الكونية للبشرية التي تُدمر ويُشتت سكانها على وجه الأرض. فالعنصر الكوني للعودة إلى العماء الخاوي والمشوش لقصة الخلق هو جلي قبلئذٍ من السطر الافتتاحي للنشيد: «يهوه يخرّب الأرض

ويجعلها صحراء؛ ينشر البشر على سطحها». إن سكان هذه المدينة هم الذين «نكثوا العهد الأبدي». ردًا على ذلك، فإن يهوه يسحق «مدينة الفوضى» (إشعيا 24: 10). يهيمن منطق العقاب على أخلاقية القصة: «بسبب خواء مدينتنا، قرر يهوه أن يجعل مركزها صحراء» (إشعيا 24: 12).

إن التنويع البسيط لطوفان سفر التكوين، الذي يجعل فيه يهوه من المدينة صحراء، هو اختيار يهوه المفضل (للشر). للمجاز مثاله الأكثر شهرة في حكاية تدمير سدوم، الذي يحول مدينة مع واديها الغني والجميل (التكوين 13: 19) إلى «مدينة الباطل» ووادٍ من الملح. إن أولئك الذين لا يقبلهم يهوه يمثلون نقيضًا للخلق. إنهم ينتمون إلى قفر الخواء الشرير. برأي ملاخي، تؤدي أدوم دور «مدينة الباطل». إذ تُخص أدوم بالكراهية الأبدية:

أليس عيسو أخًا ليعقوب . . . ومع ذلك أحببت يعقوب. وأبغضت عيسو وحولت جباله إلى أراضٍ موحشة، وجعلت ميراثه لبنات آوى البرية. وإن قال الأدوميون: مع إننا تحطمتا فإننا بنينا الحرب. فإن يهوه القدير يقول: هم يعمرّون وأنا أهدم ويدعو الناس بلادهم 'أرض النفاق' وأهلها ب'الأمة التي سخط يهوه عليها إلى الأبد' (ملاخي 1: 2-4).

هذه الثيمة بازدرائها المفتوح لشعوب الصحراء لا تنطوي على كراهية شوفينية أو عصبية (nationalistic) بقدر ما تعكس نزعة راديكالية ضمن شكل كوني من اللاهوت. إن نظيرها الضمني دومًا، رغم كل شيء، هو رمز الشرق كمصدر للحكمة والفهم؛ حيث يكون الأيوبيون [جمع أيوب] هم الأجانب الذين يتعين حبهم واحترامهم (اللاويين 19: 34). إن عمون وموآب وأدوم، في أدوارها القصصية، تمارس دور الأشرار. إنها وظيفة مشتركة. فهي ترمز إلى البشرية بحد ذاتها: ليس عالم فلسطين التاريخي، اللاإسرييلي بل (الأمم) الموجهة أسطوريًا لسفر المزامير بأشكال مختلفة عديدة. إذ يُحكم عليها بأن تلعب دور القفر الأبدي. إنها تمثل نقيضًا لخلق الرب.

في تنويع هام للموتيف الثنائوي لـ «مدينة الخرائب» (إرميا 25: 9-11) تمارس أورشليم دور ضحية الغضب الإلهي. يدعو يهوه عبده نبوخدنصر، ملك بابل، إلى إعادة البلاد كلها إلى الخراب، وإلى إفراغها وجعل أورشليم «صحراء أبدية». مهما كانت هذه القصيدة ترسم تلميحاً اعتدنا على التفكير به بوصفه تاريخاً، فإن الأرض اليباب لأورشليم هي العالم الذي يتأسف يهوه على صنعه. يعاني العالم كله إبطال الخلق ويصبح الأرض الخاوية التي نراها في الإصحاحات الافتتاحية من سفر نحemia وسفر المراثي. كما في قصة الطوفان، إنه عالم الخلق، الذي يُعكس ويُحول إلى صحراء العماء الخاوي الذي جاء منه. في تنويع على ذلك، يقدم سفر إرميا يهوه متأسفاً على قيامه بالخلق مستحضراً صورة المرأة التي أكلت من «شجرة معرفة الخير والشر»، يشتكي يهوه من إسرائيل القديم: «قومي حمقى لا يعرفوني. هم أبناء أغبياء مجردون من الفهم، حاذقون في ارتكاب الشر، وجهلاء في صنع الخير» (إرميا 4: 22). ينقل إرميا لعنات يهوه ولعنات الأرض ضد آدم وقاين في سفر التكوين (3-4) كاملة (إرميا 4: 23-26). فالأرض صحراء خاوية، من دون خلق. «تأملت الأرض فإذا هي خربة خاوية، وتطلعت إلى السماء فإذا هي مظلمة!». تنتهي الرؤية بترديد للتدمير الشامل للأمم الذي رأيناه في سفر إرميا (25): «تلفت حولي فلم أجد إنساناً. . . وأصبحت جميع مدنها أطلالاً أمام يهوه» (إرميا 4: 25-26). بصرف النظر عن كلية التدمير الموعود، وقيلند في تصعيد حكم يهوه باللعن، فإن الأمل يتسرب إلى النص: «ستحقيق الوحشة بالأرض. . . ستكونون معذبين، لكن ليس كلياً. . . ولكن حتى في تلك الأيام لن أفنيكم. . . [بل] . . . ليجمعوا بدقة لقاط بقية إسرائيل» (إرميا 4: 27؛ 5: 10، 18؛ 6: 9). يُرسم وقت الامتحان: سوف «تُسعبدون للغرباء في أرض ليست لكم» (إرميا 5: 19)؛ فأولاد أورشليم لهم «عيون ولكنه لا يبصر، وله أذن ولكنه

لا يسمع» (إرميا 5: 21)؛ «يهوه سيجعلها صحراء موحشة وأرضاً مهجورة» (إرميا 6: 8). يأمرهم يهوه بأن «قفوا في الطرقات وانظروا، واسألوا عن المسالك الصالحة القديمة واطرقوها». يؤدي رفض هذا الطريق إلى التهديد بالكرب والألم «كألم امرأة تعاني المخاض» (إرميا 6: 24). يمارس «طريق الصلاح» دوراً مركزياً في هذه المجموعة المتسعة من الموتيفات. يدخل أيضاً موتيف الابن الوحيد. هذه المرة يكون النواح مطلوباً (إرميا 6: 26). فأورشليم ينبغي أن تحاكم بالنار، في حين يخلق رفض «حثالة فضة» لأورشليم القديمة توقعاً لمستقبل أكثر نقاءً ومقبولاً أكثر. هذه المجازات تعرف شخصية أورشليم كامرأة في المخاض وكصحراء. إنها تربط هذه المعاناة بصور الحرب والتدمير، بإفراغ الأرض، وبالنواح على فقد الابن البكر لأورشليم، بنار امتحان وتنقية الفضة. تتركز كل المجازات في الدعوة التربوية إلى اتباع طريق الصلاح. إنها تخلي المكان لموعظة تعد بالدخول إلى الهيكل. فالأمل لأولئك الذين يغيرون طريقهم هو أن «أسكنهم في هذا الموضع في الأرض التي وهبتها لأبائهم إلى الأبد» (إرميا 7: 7).

إنّ التوازن والملاءمة يقتضيان المنطق [القائل]: بما أن الجنس البشري صنع في صورة الرب، فإن البشرية تليق بما تعكس. وفقاً لذلك، فإن عبادة الآلهة الباطلة أو المزيفة تقتضي ضمناً رفض الخلق. يكون العدم البدئي الذي جاءت منه البشرية كاملاً مع التحقق الخلاق لمصيرها. يستعمل الخطاب المعقد، الذي يحيط بالتلاعب بكلمة العماء توهو وبوهو (العماء والخواء) في تنويعات تتردد كثيراً في كل مكان من التراث<sup>18</sup>. يصبح جوهر الوصية الأولى المقدمة إلى موسى عند جبل سيناء، «لا تكن لك آلهة أخرى سواي» (الخروج 20: 3) موعظة أخلاقية لقارىء سفر التكوين. على نحو مماثل، فإن مجموعة الموتيفات المحيطة بثيمة خواء أورشليم لا تقوم على وصف تاريخي للماضي، سواء أكان حقيقياً أم متخيلاً. فالمقدمة الضمنية القائلة إن



صيرورة شعب الرب هي صراع ضد عماء الخلق يلمح إليها في قصة صغيرة حول النبي صموئيل. ففي إرشاده إلى الشعب، يُماهى مجاز الخواء الكوني بخواء الآلهة. «اعبدوا يهوه من كل قلوبكم. ولا تضلوا وراء الأصنام الباطلة التي لا تفيد ولا تنقذ، لأنه لا طائل فيها» (صموئيل الأول 12: 20-21). ثمة قرين شديد القرب لبيان صموئيل يُستشهد به في سفر إرميا، حيث الذين «ضلوا وراء الباطل وصاروا باطلاً» (إرميا 2: 5). إن بطلان وعدم الذين يعبدون هذه الآلهة إنما تبيينهما قصة الغزو الآشوري للسامرة وترحيل الإسرءيليين في سفر الملوك الثاني. بسبب اتباع هذه الآلهة الباطلة، يكون إسرءيل ذاته باطلاً، كما يثبت سفر الملوك بطلان وعدم البشر الذين يتبعون هذه الآلهة: «وضلوا وراء أصنام باطلة، فأصبحوا هم أنفسهم باطلين، وتمثلوا بالأمم الذين حولهم» (الملوك الثاني 17: 15-18)<sup>19</sup>.

إن رفض إشعيا المزدري الآلهة الشريرة يحمل الثقل الكامل لقصة الخلق (إشعيا 44: 9): «كل صانعي التماثيل لا جدوى منهم، ومشتهياتهم لا طائل منها» (انظر المزامير 1: 4، 6). يضع إشعيا صراعه ضد الآلهة المزيفة و(الأشرار) الذين خلقوا على صورتهم مع مجاز الصحراء: «وعندما يلتمس البائسون والمساكين ماء ولا يجدونه، وتشقق ألسنتهم من العطش، أنا يهوه أستجيب لهم، أنا إله إسرءيل لا أتخلى عنهم. فأفجر أنهاراً على الهضاب وينابيع في وسط الأودية، وأحوّل البرية إلى واحة ماء والأرض القاحلة إلى جداول» (إشعيا 41: 17-18؛ انظر المزامير 107: 33، 35).

إن سفر أيوب، الذي يلعب على ثيمة خلق يهوه، يحول الصحراء إلى أرض خصبة والأرض الخصبية إلى صحراء، يستعمل الثيمة المصرية القديمة لتحويل (الأمم في الضجيج) إلى صحراء ليثبت قدرة يهوه. إن يهوه، مثل آمون-رع، «يعظم الأمم ثم يبيدها» (أيوب 12: 23). ثمة أمثلة على ذلك متوافرة في كل مكان من التراث (صموئيل الأول 2: 1-10؛ المزامير 107).

أما المثال الذي يميز الخصيصة الأبدية لترديد صراع الخلق، باللغتين الكونية والشخصية، فيوجد في الخطاب الختامي للمزمور (89). يستعمل داود صوت إسرائيل الذي يُمتحن لينشد مرثيته:

هل تظل محتجاً عني إلى الأبد؟. اذكر قصر عمري وأنتك خلقت كل بني آدم للزوال (المزامير 89: 47-48).

يلقى البطلان الأخلاقي والتشاؤم المهددين في خاتمة المزمور (89) جواباً في سفر إشعيا، ضمن خطبة لاذعة أخلاقية طويلة ضد إثم إسرائيل، الذي فصل الأمة عن إلهها: «إذ سقط الحق صريعاً في الشوارع، والبر لم يستطع الدخول؛ أضحى الحق مفقوداً» (إشعيا 59: 14-15). يمثل هذا القنوط، يدخل إشعيا إبعكاسه ليشرح خلقاً جديداً. حيث «لم يكن يوجد إنسان» (إشعيا 59: 16)، يُعلن عن المفتدي، الذي يمكن مماهاته باسم يهوه ومجده. يقف ضد طوفان الأسى، الذي تبدده روح يهوه الخلاقة (إشعيا 59: 19-20). يردد مجده نور الخلق ويشئت الظلام الذي يغلف الأرض. يرفض الرب ماضي إسرائيل القديم. بانعتاق مكافئ، يُخلق إسرائيل جديد، مقبلاً إلى النور (إشعيا 60: 1-4).

### 2 / 2 / 3 تواضع الملك

يتقاسم الكتاب ثيمة الخلق مع التراثات الشرق أدنوية القديمة، خصوصاً عندما يترافق مع موتيفي العنف والتدمير. ولا يبدو ذلك في أي مكان أكثر وضوحاً مما هو عليه في قصة الخلق البابلية، (إنوما إيليش). إن خلق البشرية وتحول مردوك إلى إله الكون يلي انتصاره على المياه البدئية الحلوة والمالحة التي يمثلها الإلهان كينغو وتيامات<sup>151</sup>. لطالما قورنت القصة على نحو مفيد بسرديّة الخلق في سفر التكوين ويمكن أن تفيد تماماً كقالب لمساعدتنا على فهم الترابط الخاص لموتيفي الخلق والتدمير. مثل قصة خلق

سفر التكوين، فإن إنوما إيليش هي تراث ثانوي. فقد خضعت لتاريخ ملحوظ من التفسير قبل أن يكتب النص، كما نعرفه بوقت طويل. في الألف الأول قبل الميلاد، كانت تستعمل للقراءة المسرحية في مهرجان أكيثو الذي يحتفل برأس السنة البابلية. هذا المهرجان كان يركز على إعادة تنشيط الملكية. إن نص القصة، كما وصل إلينا منذ وقت مبكر في الألف الثاني قبل الميلاد، يتقاسم عالمًا فكريًا وميثولوجيًا مع مجال كبير من الأدب القديم. ففي سياق الإرشادات الطقسية لمهرجان أكيثو الذي يثبت مردوك بصفته ملكًا، تصبح روابط قصة الخلق الوثيقة بالملك ظاهرة<sup>111</sup>. يصلي كبير الكهنة إلى مردوك وإلى (سيدتي). يُردد النص في الفهم الكتابي للرب بصفته ملك إسرائيل، الذي أعطى داود، مسيحه، الملك طالما كان داود يخاف الرب. فمردوك هو (سيد الآلهة العظماء). إنه يقيس البحر ويقرر المصير. إنه الحاكم ومصدر النور لمدينته.

إن صلاة الكاهن إلى (سيدته) تمنحها دور المخلص في نشيد للبائس بوصف الآلهة بأنها التي تفقر الأغنياء وتغني الفقراء. إنها تفني العدو والذين لا يخافونها. إنها تحرر السجناء وتأخذ بيد المسحوقين. يطلب منها الكاهن أن تؤمن مصير الملك الذي يخافها وبفعلها هكذا، تمنح الحياة لمواطني بابل، الذين يقعون تحت حمايتها. يوضع التوكيد على موتيفات الرحمة الإلهية والحكم المتواضع، والخصب الإلهي، والانتصار على البحر، ودور الإله كنور للعالم يقهر الظلمة والأسماء الخلاقة للآلهة. إن كبير الكهنة، الذي يدخل هذا الطقس ويقود الملك إلى الهيكل إسانجيل، يزيل أولاً صولجان الملك وخاتمه وعصاه، شارات منصبه. يأخذ التاج الملكي من الملك ويضعه على كرسي أمام مردوك. يعود إلى الملك ويقوده إلى أمام مردوك وهو يصفعه على خده. يجعل الملك يركع على الأرض وهو يجره من أذنه. يتلو الملك صلاة اتضاع، معلناً براءته من الجريمة والتزامه الثابت بالحكم الصالح، بما في ذلك ضرب وإذلال وزرائه

(انظر المزامير 65: 4؛ 89: 2-9). عندما تُكمل الصلاة، يأمره الكاهن: «لا تخف . . . فالرب قد سمع صلاتك». يقيم حكم الملك «إلى الأبد؛ سوف يشنت أعداء الملك؛ ويصرع مبغضيه» (انظر المزمور 89: 23-24، 29-30). يستعيد الكاهن دور الملك ويعيد الصولجان والخاتم والعصا مرة أخرى. يعلق النص على نفسه: «عندما يضرب الملك، إن سالت دموعه، فإن يهوه سيكون رحيمًا» (انظر المزامير 89: 28-37). ومع ذلك، إذا لم تجرِ دموعه، سيغضب منه يهوه. سيهاجمه عدوه ويصرعه (انظر المزامير 89: 38-45). في حين أن بقية النص مفقودة، فمن الواضح أن الوظيفة المركزية للمهرجان هي أن يعيد ترسيخ حكم الملك بتواضع. يجلب العام الجديد خلقًا جديدًا. يجري الحفاظ على وجود الملكوت في سياق عهد أبدي ممنوح إلهيًا مع ملك، يكون هو نفسه قادرًا على التوبة والرحمة. إن ما يتضمنه هذا الأدب وغيره من الأدب الشرق الأدنى القديم هو فهم أن الرأفة تعبر عن الإلهي. الفضيلة البشرية المقابلة هي التواضع، هي فضيلة مطلوبة من الملوك وأبناء الإله، حماية لهم من العجرفة. في إيديولوجيا الخلق المصرية، نجد شكلاً كاشفًا تنويريًا من دموع ملكنا في الإيتيولوجيا [السببية] المشتركة للكلمة التي تعني (البشر/ رمت) الذين خلقوا من (دموع/ رمت) رع. كما يجد سفر التكوين جوهر البشرية محصورًا في شبهها بالإلهي، يجد التراث المصري المصير البشري في مشاركته الدامعة في الخالق، الذي يعبر عن جوهره<sup>12</sup>.

مثلما أن عنف نفخة الكاهن يقود إلى دموع الملك، كذلك يقود العنف أو التهديد بالتدمير إلى الندم الإلهي. إنه رعب إلهي، مذل، يتعلمه الآلهة من العنف الذي يطلقونه أنفسهم، حيث يمكن أن يندموا على الشر الذي يفعلونه. في افتتاحية قصة الطوفان الكتابية، يرى يهوه شر البشرية يزداد فوق الأرض (التكوين 6: 15) وتتخذ الدور الذي يلعبه الملك في مهرجان أكيثو. يتألم يهوه إذ يرى القلب البشري فاسدًا، يقترف الشر على نحو متواصل

(التكوين 6: 5ب). يتأسف لأنه خلق البشرية على الأرض. فقد جرحه في الصميم (التكوين 6: 6). إن اتضاع يهوه صريح للغاية في هذا البيت حيث إنه يؤدي إلى إعكاس الخلق وإلى «محو الإنسان الذي خلقتة عن وجه الأرض». لقد خلق الإنسان لكي يتسلط على أسماك البحر وعلى طير السماء وعلى الأرض وعلى كل زاحف يزحف عليها (التكوين 1: 26). ومع ذلك، كما في مهرجان أكيثو كذلك في سفر التكوين: إذا أظهر الملك نفسه عاجزاً عن التواضع، فإن كلاً من الملك ومملكته يجب أن يُدمرا. فيمحيى الجميع «من البشر إلى البهيمة، والأفعى وطير السماء». تُفلى قوى الأعماق ويُطل الخلق. في ختام قصة الطوفان، يتأسف يهوه مرة أخرى على الشر الذي فعله بإرسال الطوفان، وهو تأسف يوحى به بلطف رد الفعل النوستالجي على الرائحة الحلوة لإضحية نوح (التكوين 8: 21) في صدى مشهور لقصة الطوفان البابلية عن أتراهاسيس، الذي تقدم حكايته عن الطوفان موازياً قريباً لسفر التكوين، كان لا يزال مشهوراً في العهد الهلنستي<sup>[13]</sup>.

إنّ ترديد إشعيا الثلاثي لدموع حزقيال يجب ألا يمر من دون انتباه. ففي المشهد الأول، يسمع حزقيال ربشقة الآشوري يسخر من اتكال الملك على يهوه لتحرير أورشليم من الحصار الذي ضربه عليها الجيش الآشوري (إشعيا 36: 13-20). يدخل إلى الهيكل، نائحاً، وهو يمزق ثيابه ويغطي نفسه بالمسوح [الخيش]، أمراً عبده بأن يرفعوا أصواتهم في الصلاة لأجل بقية أورشليم التي تُركت (إشعيا 37: 1-4).

في المشهد الثاني، يرسل ملك آشور رسالة إلى حزقيال فيأخذ الملك الرسالة إلى الهيكل. يفتح الرسالة ليهوه لكي يقرأها ويصلي لكي يحرر يهوه أورشليم. بسبب الصلاة المتذلة لحزقيال، يرد يهوه على التكبر والخطيئة الآشوريين من خلال نبوءته بأن الآشوريين لن يدخلوا المدينة (إشعيا 37: 8-35). في تلك الليلة، يبيد ملاك يهوه (185000) جندياً من الجيش



الآشوري وينسحب؛ يعود الملك إلى نينوى ويُقتل على يد ابنه في الهيكل فيما هو يتعبد لنسروخ، إلهه (إشعيا 37: 36-38).

في المشهد الثالث، يجيب يهوه على حزقيال في غضبه ويخبره أنه سيموت. فيرد حزقيال بالصلاة. إذ يسأل يهوه أن «اذكر كيف سلكت أمام الرب بالأمانة وبقلب خالص، وصنع ما يرضيه» وبكى حزقيال بكاءً مرًا (إشعيا 38: 2-3؛ انظر المزامير 34: 1، 12، 16، 18). بدموعه، يشرح ويردد صدى التواضع، ويعبر عن نقاء القلب (المزامير 15: 2؛ 17: 3؛ 24: 4؛ 27: 8؛ 37: 31؛ 51: 12؛ 84: 6؛ 86: 11؛ 119: 10؛ 138: 1). يرد يهوه على دموع حزقيال بتجديد وإعادة ميلاد مُلكه: «قد سمعت صلاتك ورأيت دموعك، وها أنا أضيف إلى عمرك خمس عشرة سنة» (إشعيا 38: 5). يسمع يهوه صلاته ويرى دموعه. لذلك، فهو يعكس قدره ويعيد الزمن إلى الوراء.

يستعمل العنصر الثيمي لدموع تواضع الملك التائب المؤدية إلى التجدد في سفر الأخبار في قصة رحبعام (الأخبار الثاني 12: 1-16)<sup>14</sup>. حالما يُثبَّت حكمه، «يتخلى عن شريعة يهوه» (الأخبار الثاني 12: اب). تشرح القصة المثل المناسب: «اطع وصاياي فتحيًا، وصُنْ شريعتي» (الأمثال 7: 2). إنَّ خيانة رحبعام ستكلفه حياته. يأتي العقاب مع الجزاء المتوازن. كما يتخلى رحبعام عن شريعة يهوه، كذلك سوف يتم تسليمه إلى يدي شينشق (الأخبار الثاني 12: 5). مرة أخرى، يصمد مهرجان أكيثو، مع امتحانه لتواضع الملك، كقالب لقصص الكتاب عن الملوك المتواضعين، يتباين بقوة مع شعب إسرائيل المتكبر في سفر الملوك الأول والثاني، الذين يُرفضون لأنهم لن يتواضعوا بأنفسهم (الملوك الثاني 17: 13-20). يتوب رحبعام، وهو يواجه الموت، «متواضعًا بنفسه». عندما يرى يهوه دموعه، يسمح للملك بأن يتولى حكمه مرة أخرى:

فتذلل رؤساء إسرائيل والملك . . فلما رأى يهوه أنهم اتضعوا قال لشمعيا: "من حيث إنهم قد تذللوا فلن أهلكهم بل أتيح لهم فرصة لبعض النجاة ولن ينصب غضبي على أورشليم بيد شيشق (الأخبار الثاني 12: 7).

يقتضي اقتصاد اللاهوت الكتابي أن يلعب يهوه دورين في قصته يسندان عادةً إلى شخصيتين إلهيتين مختلفتين في العالم الأغني بالآلهة في نصوص الشرق الأدنى القديم الأخرى. فيصبح المهلك والمخلص. إنه يبارك ويلعن ويفعل كلاً من الخير والشر. في حكاية مزدوجة مصرية عن هلاك وخلّص الجنس البشري تروى وفقاً للموضوعات، يجد المرء تناقضاً مماثلاً للأدوار المسندة إلى المتعالي، رع، أبي الآلهة<sup>151</sup>. عندما يفتح الحدث الأول، يعين رع حاثور مهلكاً للجنس البشري. إن إله الشمس، رع، يعبر عن غضب الآلهة، في حين يلعب حاثور دور سخمت (المهلك). في الحكاية الثانية من المزدوجة، يؤدي رع دور المخلص، الذي يعبر عن شفقة وخوف حاثور، ويتحول إلى معارضة زميلته. يمزج المغرة الحمراء بالجنة ليضلّلها لكي تحسبها دماً يليق بالإله أن يشربه. إنه يعطل غضب حاثور بمنحها النوم الذي كانت تنشده الآلهة. في القصة الكتابية يقدم موتيف يهوه الذي يتعلم الشفقة تنويعاً على قوس قزح بوصفه قلادة عشتار من ملحمة غلغامش. يضع يهوه قوس إله محارب في السماء ليذكره بالدرس الذي تعلمه حول طبيعة الجنس البشري، فالقوس هو رمز التنبؤ بالمستقبل في الحرب المقدسة. إنه لا يؤدي إلى استعادة المملكة أو إلى إعادة ترسيخ السلطة البشرية (التكوين 1: 26-28). ولا هو يجلب السلام من التدمير الذي ألح إليه سفر التكوين (5: 28) وسعى إليه غضب يهوه حيث يمكنه مرة أخرى أن يجد راحة يوم السبت (التكوين 2: 3؛ 8: 22؛ 3: 1) حرب مقدسة، أدناه).

في إنوما إيليش، تكون رغبة أبسو المعلنة في إفناء الجيش البشري بحثاً عن راحة مشابهة: «سأهلكهم وأضع حداً لضجيجهم. لنُدع السلام يترسخ

من جديد لكي يمكننا أن ننال الراحة». تكون رغبته موضع جدل بين الآلهة عندما تدخل تيامات عنصر الندم الإلهي، الذي يحرك إرجاء ترددياً في حبكة القصة. إنها تجادل ضد عنف أبسو: «هل ستمحو أبناء سلالتنا؟ حتى مع انهم يقدمون أنفسهم على نحو فظيع، دعونا نقبل ذلك بصبر». إن غضب أبسو المهّد يثير هذا الخوف بين الآلهة حيث إنهم يصابون بالشلل. الصمت الناجم يدفع أبسو إلى النوم. يلعب إيا (Ea) دور الكاهن في مهرجان أكيثو ويزيل، محاكياً طقسه، كل رموز المنصب عن أبسو ويقتله ويقيّد المستشار الملكي ممسو بالسلاسل. يبني هيكلًا فوق أبسو ويسكن هناك مع عروسه، دامكيينا. ينجبان ولدًا «في قلب أبسو». هذا المخلص يوصف بأنه ابن إله الشمس، في الواقع، (شمس الآلهة).

في سياق توجهه الحبكة، يلقي العنف المهّد الذي يليه التأسف الإلهي ترديداً مزدوجاً في سجلات موسى-يهوه لسردية القفر للعجل الذهبي. عندما «قام الشعب للهو والمجون» (الخروج 32: 6)، يهدد غضب يهوه بإبادتهم (الخروج 32: 10). يعترض موسى ويطلب من يهوه أن يتأسف على الشر الذي يضره ضد شعبه (الخروج 32: 12). يؤدي تأسف يهوه إلى مضاعفة المشهد. ففي المشهد الثاني، عندما ينزل موسى ألواح الشهادة عن الجبل، «يسمع يشوع هتاف الشعب». في هذا الوقت يأتي دور موسى ليكون غاضباً، في حين يحتفظ يهوه بغضبه لمناسبة أخرى (الخروج 32: 34). في حين يتبدد هذا التهديد من (هتاف الشعب) في نهاية المطاف في هلاك جيل القفر برمته، فإن توقع الصراع المستقبلي والغضب اللذين تسببهما تدمرات أولاد إسرائيل يشكل فكرة مهيمنة متكررة لحبكة القصة (الخروج 23: 20-21 ؛ 32: 34 ؛ 33: 3 ؛ انظر المزامير 65: 8-9 ؛ إشعيا 17: 12-14).

تلعب القصص المروية الأخرى على موتيفات الهلاك والضجيج والتمرد نفسها مع تنويع الملك. يردد المزمور (89) انتصار المزمور (65) على البحر

الهادر في إيديولوجيا خلق تردد وصدى إفناء مردوك لتيامات. إنه يقدم يهوه بوصفه «متسلطاً على هياج البحر» ويسحق راحاب الخرافي مثل الجيفة ويسبّد أعداءه (المزامير 89: 9-10؛ 65: 8 أ-ب). يبدأ النصف الأول من هذا المزمور المعقد بعبارات التقوى (المزامير 89: 1-2). إنه يقدم تلميحات متكررة إلى تنويع أو تثبيت ابن يهوه في حكمه المسيحاني (المزامير 89: 3ب 5-6؛ 20-25، 27-30). توسعاً بمجازات الخلق، يُقدّم يهوه كملك على السماء والأرض (المزامير 89: 6-9، 12-19)، مستمداً موتيفات من المعركة ضد البحر (المزامير 89: 10-11، 26). ومع ذلك، من مركز المزمور يتحول النشيد إلى سسجال حول خيانة يهوه لمسيحه (المزامير 89: 31) هنا تكون أوضح موتيفات التمرد عندما يوجد الضجيج والازدراء الغاضب (المزامير 89: 39، 40، 42-43، 46). في ختام المزمور بالضبط (المزامير 89: 51-52). يجري تأكيد الازدراء والسخرية من الأمم والأعداء. إلى حد كبير بروح دور أيوب، يقدم النشيد ملكه كرمز لأجل تاريخ أورشليم ويعبر صوته لسؤال رب أيوب الصامت: «إلى متى ستظل محتجباً عني؟» (المزامير 89: 47).

## 2 / 2 / 4) ابن الرب والخلق الجديد

تظهر الصلة بين سرديّة الخلق الكتابية وإنوما إيليش بوضوح في ثيمة قهر وتقييد البحر بوصفه بطلاناً وشرّاً. في سفر التكوين (1: 2) لطالما اعُتُرف بأن (الريح الإلهية) أو (روح الرب التي تحوم فوق سطح المياه)، الموضوع في تضاد مع (الظلمة على سطح العمق) تشكل انعكاساً للرياح التي يستعملها مردوك أسلحةً لشق جثة تيامات وإقامة نظام الخلق في إنوما إيليش. يمكن إيجاد تنويعات مشابهة في نصوص كثيرة، تعطي العاصفة والريح القدرة الخلاّقة للآلهة، خصوصاً التنويع الذي يفهم التعبير عن التواضع بوصفه الدور البشري الملائم (أيوب 38؛ 39: 37: 38). فالتضاد بين الروح الإلهية

والظلمة يوازيه مجاز الرعاية الإلهية ل(الربط) و(الحل) اللذين يُربطان أنموذجياً بالملكية (المزامير 89: 26). هذا الزوج المتكرر من الموتيفات يوجد في النص المصري، (صد التين). في النقوش الملكية الآشورية والرافدينية الأخرى، يستعمل زوج الموتيفات لتمجيد الانتصارات العسكرية على الأعداء التاريخيين. يُقيد الأعداء بالسلاسل. يوضع الملك تحت النير الآشوري. يستخدم الحاكم الإمبراطوري الأعداء كمسند للقدمين ويجعلهم يسجدون أمامه كالعبيد. يمتلك الملك الآشوري القدرة على تقييد وفك الأمم [الخاضعة] لسيادته<sup>117</sup>. في التراث الكتابي الأكثر اتساقاً من الناحيتين الكرونولوجية والثقافية، نجد طيفاً واسعاً بالقدر نفسه من النصوص التي تردد صدى تقييد مم في إنوما إيليش: من الرسم الخرافي للحدود إلى البحر الجامح في أيوب (38) والمزمور (104)، وإلى تقييد وفك سلاسل الأعداء عموماً. يعرض إرميا الاختيار المثير للاهتمام بين التقييد بسلاسل سيادة يهوه والتقييد بسلاسل الموت (إرميا 5: 4-6).

إنَّ البطل الإلهي للإينوما إيليش، المنتصر على عماء تيامات، لا يكون حاضراً عندما تطلق الآلهة الأدنى مرتبة هديرها وتمنع أبسو من النوم. لا يُولد مردوك إلا بعد أن يُقتل أبسو ويبنى الهيكل فوق جسده. يولد مردوك في بيت أبسو؛ فقد خلقه أبوه إيا؛ ولدت أمه دامكينا؛ كانت ولادته ولادة بطل<sup>118</sup>.

إنَّ الحكاية المقتضبة للطفل مردوك الذي يضحك ويلعب بالدمى، السعيد الذي يمنع الآلهة من النوم، تضاعف خط حبكة الأرق وتفتح السردية على دورة جديدة من الصخب والعنف. يلعب مردوك لكن الآلهة تطلب الراحة. في المعركة الناجمة، يسحق مردوك تمرد تيامات ويستولي على زمام الملكية المحددة. يُحدث نظاماً جديداً ويتسلط على مياه العماء. يتركز المهرجان للملك في ثيمة الولادة الجديدة والانبعاث: تجديد حكمه.



لا يمنح سفر صموئيل ولا سفر الأخبار داودًا قصة ولادة؛ ناهيك عن (ولادة بطل) مثل شمشون أو موسى. ومع ذلك، تبدأ قصة داود بقصة (ولادة مختلص) كلاسيكية في حكاية حنة في سفر صموئيل الأول والثاني. هذا النوع القصصي يستعمل غالبًا لأجل ولادة الملوك في عالم القصص القديم، من غلغامش وإدرمي إلى أوديب ومن قورش إلى حكايات الأناجيل عن يوحنا ويسوع<sup>19</sup>. في نمط حكاية إدرمي، تقوم قصة اختيار داود بوصفه مسيحيًا على موتيفي الابن الأصغر سنًا وسندريلا لإثارة التوقعات بأنه الرب اختاره حقًا (صموئيل الأول 16: 4-13)<sup>20</sup>. بوظيفة مشابهة، تقدم قصتنا سرغون وبثاموًا موتيف تهديد حياة الملك ولدًا [عندما يكون ولدًا]، الذي يمارس دورًا بارزًا في قصص يوسف وموسى ويسوع. بالتأكيد إن قصة قورش الابن، الذي يربيه ميثريداتس الراعي، الذي كان الملك قد أمره بقتل الابن، هي، مثل أسطورة أوديب الإغريقية، سلف واضح للموتيف الخرافي الأوربي، موتيف الخطر [المهدد] للولد، الذي يرد في قصص شتي، من هانسل وغريتل والحسناء السائمة إلى حسناء الثلوج (Snow White)<sup>21</sup>. فالبديل عن قصة الولادة لداود يوجد في المشهد الختامي من سفر راعوث، عندما تلد راعوث، الجدة الكبرى لداود، الطفل عوبيد (راعوث 4: 16-22). يوضع التوكيد الأساس على العناية الإلهية بالابن، التي تعكس المستقبل اليائس لنعمومي. إن موتيف العاقر التي تلد هو عنصر مركزي في (ولادة البطل) [في] قصص إسحق (التكوين 18 ؛ 21)، ويوسف التكوين 30: 22-24)، وشمشون (صموئيل الأول 1-2)، وصموئيل (صموئيل الأول 2: 1-10) ويوحنا (إنجيل لوقا 1-2).

يكتسب داود قصة إنوما إيليش عن ولادة بطل في المزمور (2) الذي يقدم ثيمة مسيح يهوه. هذا التقديم لولادة المسيح له تنويعان هامان. ففي المزمور (89)، يُختار داود عبدًا ليهوه (المزامير 89: 4-5) ويمنح صفات الملك الصالح. إنه نحارب شبيه بمردوك (المزامير 89: 20). يؤيده يهوه، وباسمه،

يطلق بوقه الجالب للنخصب (المزامير 89: 18، 25). يُمنح السلطة على البحر ويحكم الأمواج (المزامير 89: 26). يكون متواضعاً ويحقق المثال الأعلى للتقوى بأن يلبوذ بيهوه (انظر المزامير 2: 12). إذ يعترف بيهوه أباً له، يصبح ابنه البكر (المزامير 89: 27-29). إن ألقاب (عبد) و(مختار) [مصطفى] و(الابن البكر) الملكية، كما فضيلة التواضع والاعتراف بربه الحامي (أباً)، هي عناصر مركزية مشروحة في قصة داود في سفر صموئيل الأول والثاني<sup>22</sup>. يُقدم مجاز يهوه الذي يلد في مرسوم يهوه في المزمور (2)، عندما يرد على الأمم المهتاجة:

عندئذ ينذرهم في حو غضبه، ويردعهم بشدة سخطه، قائلاً: أما أنا فقد مسحت ملكي، وأجلسته على صهيون، جبلي المقدس. وها أنا أعلن ما قضى به يهوه: قال لي يهوه: أنت ابني، أنا اليوم ولدتك. اطلب مني فأعطيك الأمم ميراثاً، وأقاصي الأرض ملكاً لك (المزامير 2: 5-8).

يردد إعلان المسيح الرسمي عن قرار يهوه صدى ترنيمتين مصريتين من المملكة الجديدة. فكلتاها تعلنان عن الأخبار السارة لصعود فرعون إلى العرش. عن مرفتاح، تنشد: ليفرح قلبك، أيتها البلاد جميعاً. فالأزمة الجيدة قادمة! وعن رمسيس الرابع: يا له من يوم سعيد! السماء والأرض في فرح! تتابعان كلتاها، على نحو ملائم، مع تنويعات على نشيد الإنسان البائس، الذي يقدم بركات الملكوت. إن المزمور (2)، بموتيفه الافتتاحي، يعيد إلى الأذهان على نحو واضح صعود المسيح إلى العرش.

ثمة مشهد مواز لتثبيت ملك يهوه على صهيون، تلة اورشليم حيث أقام يهوه معبده، إضافة إلى الإعلان الأكثر إدهاشاً أن يهوه قد ولد الملك في هذا اليوم، هذا المشهد نفسه يقدم في قصة الخلق البابلية. فمردوك هو ابن الإله، الذي يولد لإيا وزوجه دامكينا على تلة أبسو المقدسة، حيث بيني إيا

معبد. بالطبع، ثمة اختلاف شديد بين ولادة دامكينا زوج إيا لمردوك، وقيام إله ذكر مثل يهوه بذلك. ينبغي الاعتراف بوضوح بأن الفعل العبراني <يلدتك> يعني، على نحو لا لبس فيه، ولدتك، وليس (أنجبتك)، كما يترجم غالباً في الطبقات الإنكليزية للكتاب. ثمة نبوءة من ماري القديمة (القرن الثامن عشر قبل الميلاد)، تتكلم عن الإله هدد/ حدد، في سياق مشابه من "تربية" (ولادة) وجلب ملك إلى العرش، [هذه النبوءة] تساعد في فهم الأبيات المملوكة من المزمورين (2 و 110):

ألس أنا حدد، سيد كالاسو، الذي ربيته في حضني وأعدته إلى  
عرش بيت أبيه؟ وبعد أن أعدته إلى عرش بيت أبيه، منحته مسكناً  
مرة أخرى<sup>[23]</sup>

وثمة تأكيد، حتى أكثر إثارة للدهشة ولا لبس فيه يأتي من مهرجان هب-سد المصري، الذي كان يحتفل به لتجديد قوة الفرعون وحيويته في دوره بوصفه ابن رع. خلافاً لمهرجان أكيتر السنوي، فقد كان هب-سد احتفالاً يوبيلياً بالتجديد. إنه يُحدد عادةً بالعام الثالث عشر من عهد فرعون. من الناحية التاريخية، كان يحتفل به في فترات زمنية مختلفة وكان، مثل مهرجان أكيتر، مكرساً لتجديد الملك وفحولته. تعود أصوله إلى المملكة القديمة. على نقش فاخر على حجر كلسي صغير في متحف فتروليم (Fitzwilliam) في كامبردج، يصور الفرعون أخناتون في عباءته اليوبيلية، وهو يتعبد للشمس<sup>[24]</sup>. هذا الرسم من القرن الرابع عشر قبل الميلاد هو عبارة عن دبتك\*: قصة مصورة في مشهدين. تُقرأ من اليسار إلى اليمين. في الأول، يقدم الملك ويداه مرفوعتان في وضعية تضرع تشيران نحو الشمس التي تحيط أشعتها به على نحو دراماتيكي. تفرش التقدّمات على مائدة ويحمل الملك سوطاً مراسيمياً، شارة منصبه، فوق كتفه الأيمن. في المشهد الثاني، الذي يقدم نتيجة صلاة الملك والغرض من المهرجان، يسير أخناتون

منتصب القامة في موكب وجسده يستحم بأشعة الشمس. إنه يحمل شارتي عنخ وواس، اللتين تمثلان الحياة والحكم. يكون محاطاً بكاهنين ينحنيان في حضرتة، واحد يحمل صندلين والآخر لفافة بردي. الأكثر إثارة للدهشة هو أن الرسم يتركز على شخص الفرعون وهو في مرحلة متقدمة من الحمل! يستقبله كاهناه كموضوع للعبادة والتمجيد. يمجّد المهرجان إعادة ولادة وتجدد حكمه.

يُعطى تفسير مشابه لمهرجان والد أخناتون الأقدم زمنًا. ففي جذعين محفوريين من البازلت في نقش نافر تام، يقدّم أمنحوتب «وبطنه منتفخ مثل بطن المرأة الحامل». ثمة نص تفسيري يوضح اللاهوت الأساس للشخصية «عمدور الملك أن يخلق نفسه بنفسه»<sup>25</sup>.

## 2 / 2 / 5) ترانيم كونية

إنّ تقديم أخناتون، الذي تعاد ولادته عن طريق أشعة الشمس، يردد صدى نقش مردوك بوصفه «ابن إله الشمس؛ في الواقع، هو نفسه، شمس الآلهة». حتى هكذا، فإنّ علاقة أخناتون بإله الشمس هي أقرب بكثير إلى يهوه الذي يلد الملك في المزمور (2): «أنت ابني، أنا اليوم ولدتك» (المزامير 2: 7). كانت الترنيمة المصرية الشهيرة إلى إله الشمس نصّاً مركزياً أعاد توجيه المملكة المصرية تاريخياً في سياقها الجديد للإمبراطورية<sup>26</sup>. باتباع الجحاز الأدبي الأكثر قدماً لجمع الأمثال في هيئة وصية إلى ابنه وخلفه، كما في سفر الأمثال، فإنّ الترنيمة إلى إله الشمس ينشدها أخناتون نفسه<sup>27</sup>. بالطريقة نفسها، يعطي سفر المزامير معظم أناشيده المسيحانية والملكية صوت داود. فالترنيمة المصرية تعرّف أشعة الشمس بوصفها جيشاً من القوى الإلهية التي تقاتل ضد الذين يقاومون الفرعون، الابن المحبوب لإله الشمس. إنّ الفجر الذي يطرد الظلمة يشرح الدعم الإلهي

لأجل الحكم الإمبراطوري (السطور 2-4). النشيد كوني ويشمل مجمل الخليقة. الشمس تحكم الإمبراطورية المصرية في سورية والنوبة. إنها تتحكم بمصير الجميع وتجلب النيل إلى الأجانب لكي يكون بمقدورهم أن يعيشوا (السطور 7-10). إنَّ حكمها على العالم هو مصدر كل الخصب، مصدر نسمة الحياة نفسها (الأبيات 5-6). في المقطع الختامي، يلخص النشيد قصة، تضع صون الخليقة في يدي فرعون. إنَّ أخناتون، كاهن إلهي «يحمل الشمس في قلبه»، هو المصدر الوحيد للمعرفة والقوة، الوسيط الوحيد بين الآلهة والبشر. إنه يحمل القدرة على الحياة والموت:

بزوج فجرك، يحيون؛ بغروبك، يموتون [انظر صموئيل الأول 2: 6]  
 . . بما أنك خلقت الأرض، فإنك تأتي بهم إلى الحياة لأنَّ ابنك الذي  
 (نفسه) خرج من جسدك الناري . . أخناتون، الحي والقي، إلى  
 الأبد وعلى الدوام<sup>[28]</sup>.

يقدم النشيد موازياً كاشفاً لتجدد الملك وحكمه. إنه يعطينا أيضاً نسخة مكتوبة من لوح [دبتك] أخناتون من مهرجان هب-سد، الذي يمجّد خصوبته المتجددة. في الترنيمة، تشكل أشعة الشمس (جسداً من النار)، يلد ابنه الملك. في النقش النافر، يميز الرب الشمسي كلا الخصب والنعمة عندما يتهياً الملك نفسه للولادة. في التنويع الكتابي [التوراتي] الأبعد لهذا الموتيف في المزمور (2)، يلد يهوه السماوي ابنه، الملك، ويتوجّه على العرش على جبله المقدس. إنَّ ثوران ملوك الأرض ضد يهوه ومسيحه (المزامير 2: 1) توازيه الأسود الثائرة في الظلام ضد شمس أخناتون. إنَّ كلاً من المسيح وأخناتون يأسرافها ويقيدانها بالسلاسل. فالمسيح، مثل أخناتون، وسيط إلهي يقرر المصير. إنه يحكم كإمبراطور على كل أمم العالم.

إنَّ الأصدقاء الكتابية لهذا التراث ليست محصورة بموتيفات ولادة الطفل أو تسمية الملك ابناً للرب أو تمثيل الملك كوسيط بين السماء والأرض. إذ



يخلق عنصرا الحرب المقدسة والخلق الجديد أيضاً ارتباطات وثيقة بين الترنيمة المصرية والكتاب خصوصاً مع ترنيمة الخلق، المزمور (104)<sup>129</sup>. هذه الترنيمة العظيمة هي نشيد كوني، منذور إلى يهوه بوصفه الشمس. لدى مناقشة هذه الترنيمات، تفيد قصة الخلق البابلية، إينوما إيليش، كقالب لمقارنتنا. إذ يمكن استعارة جداول [سواقي] الفهم الخرافي للنيل لتقديم فرضية جدول أدبي مترابط للعصور القديمة، يروي عوالم فكرية كثيرة، منفصلة على نحو اصطناعي عن طريق اللغة والجغرافية والزمن. لكن الكتاب يشترك مع عالم الأسطورة القديمة بأكثر من استعمال المجازات. إن فهم الكتاب الضمني للإلهي يشكل أرضية مشتركة بين إدراكه لله، الذي يسيطر على مجمل الخليقة من خلال مسيحه، والمجازات الكونية للعالم الأكثر جمعوية (Pluralistic) المعبر عنه في النصوص المصرية أو نصوص الإمبراطورية الآشورية.

تُستعمل خطابة ترنيمة أخناتون لمهاة يهوه بالشمس (المزامير 104 : 2). فالجهاز الجغرافي الكوني لنيل عالمي يتدفق عبر العوالم السفلية يجد إيكاسه المانع للحياة في الصعود إلى السماء لتقديم المطر لأجل الحقول والمدن في البلدان الأجنبية البعيدة من آسية. في حين أن الإعكاس اللاهوتي للموت إلى انبعاث مانح للحياة يجري تقديمه على نحو نموذجي في الأدب الكتابي مع المجازات الديونيسية (انظر القسم 3/2) خرافة الإله المحتضر والمبعوث حياً، لاحقاً، يجد المجاز المصري صدهاء في الكتاب في فصل قصة الخلق للمياه فوق وتحت قبة السماء (التكوين 1 : 6-7). قد يُجادل بأن المجاز الكوني للنيل الذي يجري تحت الأرض لكي ينبثق مرة أخرى في آسية هو شكل وظيفي مختلف قريب من المياه في وسط الجنة في عدن، التي تصبح أربعة أنهار تروي أركان الدنيا الأربعة (التكوين 2 : 10-14). في الترنيمة المصرية إلى الشمس، تتفجر الينابيع في الأنهار الجارية بين الجبال لتؤمن الشرب والطعام للحيوانات والطيور والبشر (المزامير 104 : 10-14). لهذا

الماء الجالب للحياة موازيه في الموتيف المصري للحياة القادمة من شروق الشمس، الذي يخلق الخصب لدى النساء والرجال، ويصون وينشئ الطفل في رحم أمه (انظر التكوين 4: 1) وفي موتيف الربيع الجميل المدهش، للشمس الخالقة للنسيم [النفس] اللازم لبقائنا جميعاً.

يمكن مقارنة موتيف بعث الأرض في الظلام، الذي يشبه بالموت الذي يحوِّله نور الشمس، في الترنيمة المصرية، بالتباين [في] الكتاب بين (الظلمة فوق الأعماق) و(الروح الإلهية المتحركة فوق المياه)، المؤدية إلى خلق النور (التكوين 1: 2). إن التحكم بالعالم من خلال النور والظلام، في حين أنه يلمح إليه تلميحاً فقط في تسمية سفر التكوين وتعاقب الليل والنهار وفي الأنوار الموضوعة في قبة السماء لتمييز وحكم وخلق التقويم التعبدي، يُصور مباشرة في المزمور (104) ويتضمن الموتيف الثانوي للترنيمة المصرية، موتيف الأسد المندفع لقنص فريسته:

تحل الظلمة فيصير ليل يجوس فيه كل حيوان الغابة. تزجر الأشبال طلباً لفريستها ملتمة طعامها من عند الرب. وما إن تشرق الشمس حتى تغود إلى عرائنها وتربض فيها. أما الإنسان فيخرج إلى عمله وشغله حتى المساء. يا رب ما أعظم أعمالك، كلها صنعت بحكمة، فامتلات الأرض من غناك (المزامير 104: 20-24؛ انظر الأمثال 8: 22-36؛ انظر أيضاً أيوب 38: 4-12).

يستعمل المزمور (104) أيضاً صوراً مركزية لإينوما إيليش، التي يتباين سيناريو عنفها وصراعتها تبايناً حاداً مع الموتيفات الإيجابية اللطيفة للماء المانح للحياة. يوضع توكيد كبير على يهوه بوصفه حاكماً ذا سيطرة على البحر. مثل تيامات التي تفر من رياح مردوك الأربع، يفر البحر من رعد يهوه. فالرب يتحكم بالأعماق (المزامير 104: 6)، [وهو] موتيف يعكس في قصة الطوفان، حيث يطيع البحر أمر يهوه بأن يغمر الجبال بالهلاك، محققاً لعنة يهوه للأرض، إضافة إلى [الأمر] بأن ينحسر ويكشف الجبال. يحصر

يهوه البحر، يقرر مصيره ويمنح الخليقة الحياة. فيضع التخوم على البحر لكي لا يغطي الأرض (المزامير 104: 6-9؛ انظر أيوب 39: 9-28؛ الأمثال 8: 29؛ إرميا 5: 22). إن لترنيمة الكتاب إلى الشمس وظيفة خلق تؤديها، إنها فعالة. لها البحر المروّض لخليقة يهوه (المزامير 104: 10-28). هذا المزمور، الذي يردد صدى سفر التكوين، يقدم تنويعاً للموتيف المركزي للإينوما إيليش والترنيمة المصرية، سيطرة الملك على المصير: «تقبض أرواحها فتموت، وإلى ترائها تعود. ترسل روحك فتخلق ثانية وتجدد وجه الأرض» (المزامير 105: 29-30؛ انظر المزمور 90: 3). هذا البيت مع مجاز الموت والبعث، يعبر بدقة عن ثيمة الاتكال المتواضع للملك على حاميه الإلهي. فالرب يأخذ روحه فيعود [الملك] إلى التراب الذي تشكل منه (التكوين 3: 19). هكذا تماماً، إن الرب ذاته يعطي روحه ليجدد تلك الحياة (التكوين 2: 7). إن موتيف تراب الموت، الذي يتباين مع الأرض المجددة، يترجم طقوس التجدد الدينيّة للملكية الشرق الأدنى القديمة إلى بيئة لاهوتية لأجل أورشليم المجددة كمملكة يوتوبية. فالزمور (104) لا يعكس فحسب نتاجاً فنياً ثقافياً مستعاراً من مصر. بل إنه جزء أساس من تراث يُعد مشتركاً مع العالم الفكري المصري (انظر إشعيا 57: 15؛ 65: 17؛ إرميا 4: 11-17، 23-26؛ 31: 31؛ حزقيال 36: 26).

ثمة نقش على جدران المعبد الكبير في الكرنك يردد صدى ثيمات الترنيمة إلى الإله الشمس واللوحه الجدارية التي تصور أختاتون حاملاً [أحبل] بتجدد حكمه. يخاطب تحتمس نفسه القاريء بقوله: «أنا ابنه [ابن آمون]، الذي منه خرجت . . .»<sup>[30]</sup>. إن اسم (تحتمس) يمكن ترجمته بالمعاني الإضافية المشابهة للأبوة الإلهية: [الإله] تحوت قد وَلَدَ<sup>[31]</sup>. في الأقصر، يقدم نص لاحق، لكنه إمبراطوري، الإله آمون وهو يتكلم عن: ابن جسدي، حبيبي رمسيس (الثاني) الذي ربيته من الرحم . . . الذي أنجبته في شكل أضلاعي<sup>[32]</sup>. يقول

وسيط الوحي من المعبد في ممفيس أيضاً، عن رمسيس: أنت ابني، الوريث الذي ولد من أضلاعي<sup>[33]</sup>.

في ترنيمة من ترانيم السلالة الثامنة عشرة، يُعرف تحتمس الثالث (حوالي 1436-1490 ق م) بأنه ابن الإله. فقد «أنجبه آمون-رع»<sup>[34]</sup>. في خطاب بلسان المفرد المتكلم إلى هذا الملك الشهير، يسبغ الإله الأعلى عليه كثيراً من الخصائص التي تظهر لاحقاً في المزمور (2) وفي تصوير سفر المزامير لداود. من منظور تايولوجي [منظور النماذج الشخصية، ع ح]، تعرفنا بمجموعة الموتسيقات التي تصف الملك في ترنيمة تحتمس بالمسيح الأول. فتحتمس هو «المنتقم» لأبيه، مثلما أن مسيح المزمور (2) سيسحق أولئك الذين يتآمرون ضد يهوه، أبيه (المزامير 2: 9). بسبب رع، يفتح تحتمس البلدان الأجنبية ويخيفها. يمتد حكمه «بعيداً بعد دعائم السماء الأربع». على نحو مماثل، يهلك المسيح الأمم (المزامير 2: 8-9)، وينصحهم بأن يعبدوا يهوه بخشوع (المزامير 2: 10)، ويُمنح أطراف الأرض ملكاً له (المزامير 2: 8). إن يهوه، مثل رع، «يقيد» البلدان الأجنبية بحمايته (المزامير 2: 3)، ويجعل أعداء الملك «يسقطون تحت خفيه» (المزامير 110: 1) ويسحق المتمردين (المزامير 2: 9). يعطي يهوه الملك العالم لحكمه (المزامير 2: 8) ويُسكن هدير البحر. إن «نهر الرب» الشبيه بنهر النيل يروي ويغني أركان الأرض المترامية (المزامير 65: 8-10). يكون قلب رع سعيداً عندما يدخل تحتمس المعبد، في حين يجلب يهوه داوداً سعيداً إلى هناك (المزامير 32: 5-6؛ المزامير 84: 1-4). بالنسبة لهما، فإن الدخول إلى المعبد يمنح الملك الحياة (المزامير 21: 5). مثل المسيح على [جبل] صهيون، يُتوج تحتمس في مكان إقامة رع (المزامير 2: 6). إن كلاً من رع ويهوه يحميان ملكيهما (المزامير 89: 21-23) ويدعواهما (كما يدعو آمون رع أخناتون) «ابني، حبيبي» [المزمور 2: 7؛ المزامير 89: 28] . . . الذي أنجبته في الجسد الإلهي» (المزامير 2: 7). كما في وعد يهوه لداود من

خلال النبي ناثان (صموئيل الثاني 7: 16)، «سيؤسس عرشك إلى الأبد»،  
تختتم ترنيمة تحتتمس بوعد رع الأبدي إلى ملكه: «لقد نصبتك على عرش  
حورس لملايين السنين» (انظر المزامير 61: 7-8؛ المزامير 89: 5).

## 2 / 2 / 6) فضيلة المكابدة

إنّ دعم الملك المسحوقين هو مركزي لإيديولوجيا ترانيم الإمبراطورية  
المصرية. في حين يجد هذا الدعم في العادة تعبيراً عنه في أشكال نشيد الإنسان  
البائس، فإنّ هذه الثيمة المعرّفة جيداً يُعبر عنها أيضاً في مناحات عديدة  
بلسان المتكلم المفرد تركز على براءة المعاناة: الأناشيد التي تلتتمس الفرج من  
الملك بوصفه مخلصاً شخصياً<sup>[35]</sup>. هذه الثيمة الأيوبية هي مؤشر  
كلاسيكي على الإيديولوجيا الملكية وتربط عمومًا بدور الملك بوصفه  
راعياً أو مخلصاً لشعبه. إنها شائعة أكثر حتى في الأدب الرافديني<sup>[36]</sup>.  
فالصلة الحميمة للتقوى الشخصية بالدعاية الملكية وميثولوجيا الخلق هي  
الأكثر وضوحاً في الأدب الإمبراطوري، كما في صلاة التفجع البابلية  
الجديدة إلى عشتار. تُدمج الإعكاسات القيامية النموذجية لنشيد الإنسان  
البائس مع شخصية المعاني [المكابدة] البريء:

يا ربة البشر، يا آلهة النساء، التي لا يمكن لأحد أن يدرك خططها،  
حيثما تطلعت، يحيا الميت، ويتعافى السقيم؛ والضال الذي يرى وجهك  
يعود إلى جادة الصواب (السطر 39؛ انظر أيوب 42: 5-6). لقد  
بكيت لك، وأنا أعاني، منهكاً ومكروباً، بوصفي عبداً لك.  
فابصريني، يا سيدتي، اقبلي صلواتي، أطلبي عليّ يا خلاص واسمعي  
تضرعي، اوعديني بالفقران ودعي روحك راضية. أشفقي على  
جسدي البائس، الممتلئ بالتشوش والبلاء. أشفقي على قلبي السقيم،  
المتلئ بالدموع والمعاناة. أشفقي على أمعائي البائسة، (المتلئة)  
بالاضطراب والبلاء. أشفقي على بيتي البائس، الذي يندب بمرارة  
أشفقي على مشاعري، المشبعة بالدموع والمعاناة<sup>[37]</sup>.



إن تعنقد الموتيفات في هذه الترنيمة باهر. فصوت النواح يجتمع مع صرخة نفاذ الصبر، التي تجمع موتيفات المعاناة مع الحرب وتهديد الأعداء: إلى متى، يا سيدي، سيحقد أعدائي بي في كذب واقتراء يخططون لإيقاع الشر ضدي. هل سيثور ضدي متعقبي والذين يتهللون علي؟ إلى متى سوف ينبذي المقعدون والضعفاء [كذا، انظر صموئيل الثاني 5: 6-8]؛ يهوه صنع لي مسحاً طويلاً (انظر المزامير 2: 22).

تنتهي صرخة نفاذ الصبر بلعب تهكمي على نشيد الإنسان البائس: الضعفاء أصبحوا أقوياء، لكنني ضعيفاً.

صامت مكان صلاتي؛ صامت مكاني المقدس . . لأن إلهي قد أشاح بوجهه إلى مقام شخص آخر؛ أسرتي مشتتة؛ سقفي محطم (انظر المزامير 89: 47-48؛ أيوب 1: 13-19) [38].

يختم المنشد نواحه بتذلل وتوبة لعل الغضب الإلهي، الذي صوب ضده، يتحول إلى رحمة. إنه يصلي كي يداس أعداؤه مثل الأرض. في مجاز استحضّر صور الأعداء المقهورين دوماً منذ لوح نارمر، يناشد أن يُجبر أعداؤه على أن يجثوا تحته (انظر المزامير 2: 12؛ 110: 1). يختم النص، برغم الصمت الإلهي، بالتسبيح لإلهه (انظر المزامير 89: 53).

في حين توجد شخصية المعاني البريء، مثل نشيد الإنسان البائس، في كل مكان من سفر أيوب وسفر المزامير وسفر إشعيا، فإنها تلعب دوراً كبيراً في الأناشيد حول الملك. ففي المزمور (89) خصوصاً يتم إدماج الشخصية المميزة للعبد المكابد ليهوه كرمز مثالي للتقوى. في المقطع الختامي من هذا النشيد، تطفئ الإيقاعات القوية للنواح مع الشفقة، الذي يبقى حتى خاتمة المزمور (المزامير 89: 39-52). «لكنك رفضت وردلت وغضبت على الملك الذي مسحته [مسيحك] . . أبطلت بهاءه. وطرحت عرشه أيضاً» (المزامير 89: 38، 44). ليس نزع رموز سلطة الملك في مهرجان أكيثو، الذي يعلم التواضع، مختلفاً أبداً. لا بد من إذلال المسيح إن كان سيحكم.

**7 / 2 / 2) مرفتاح وإلال السلام**

لا يؤدي رقيم انتصار مرنفتاح الشهير الذي يحتفل بالانتصار على الليبيين  
وظيفة كسجل للنصر<sup>139</sup>. إن (رقيم إسرائيل)، بالأحرى، يؤدي الوظيفة  
الكبرى لتمجيد العظمة المتعالية لفرعون باستذكار هذا المثال على قوته.  
يمتلك النص خواص خرافية. إن رقيم إسرائيل، الذي يعيد إلى الذهن الحلم

الموصوف على نقش الكرنك الكبير، حلم تمثال فتاح الذي يعطي مرنفتاح سيفاً سحرياً «يطرد كل الخوف»<sup>440</sup> ويصور مشهد عمود القاهرة الذي يظهر رباً يعطيه سيفاً ليفني زعماء ليبيا<sup>441</sup>، هذا الرقيم يستعمل هذا السيف السحري كشارة على دور الملك بوصفه ابن الإله، الذي يجلس على عرش شو<sup>442</sup>. تؤكد افتتاحية النشيد الصفة المسرحية والدعاوية أكثر مما تؤكد الصفة التاريخية للنقش. إذ توضع رابو المهجورة في تباين مع المصريين الآمنين والمبتهجين. إن الخاصية الخرافية للتقدم يلمح إليها أيضاً في التضاد بين الزعيم الليبي والفرعون. فالليبي قد خلق ضجيجاً ولذلك فهو موضوع غضب الملك العادل. إن تمرده ضد حاميه وسيده المصري قد حرمه من حظوة الملك. قدره هو قدر الصحراء القاحلة فيكتمل إذلاله. فيما هو يفر في الظلام، بلا ريشة تغطي رأسه، تؤخذ نساؤه منه وهو يتفرج. الأمير الليبي هو المرتد، المهاجم (كل إله في ممفيس). كنتيجة لذلك، أدانته الآلهة وأعادته ممفيس إلى حماية ابنها<sup>443</sup>.

في هذا الوصف الخرافي للماضي، يتوسط مرنفتاح النعمة الإلهية. إنه مخلص الشعب وحارس السلام. إنه يتحكم بالمصير ويعكس المعاناة والحظ السيء لشعبه. يفتح بوابات كانت موصدة ويمنح النفس للذين اختنقوا. يعيد إقامة العدل كآية على سلام يبشر بقدومه بطريقة قريبة على نحو ملحوظ من النشيد الذي تم إنشاؤه لدى اعتلائه العرش<sup>444</sup>. إنه يقدم طبعة نشيد الإنسان البائس: يفتح ما كان موصداً، يحرر المقيدين، يجعل الأمراء يسترجعون ثروتهم والفقراء يعاودون الدخول إلى مدتهم<sup>445</sup>.

يقدم النقش فرعون في شخصية المخلص الإلهي، الجلية في توسل آلهة هليوبوليس في الحركة الوسطى من الترنيمة<sup>446</sup>. تمشيًا مع الثيمات المركزية لمهرجان هب-سد، تمجد الترنيمة الحكم المجدد للملك: «امنحه البقاء مثل رع». مستقبل مرنفتاح هو كوني وإمبراطوري. مقرّ قوته هو مصر، لكنه

المخلص والحامي لمضطهدي كل البلدان. كما في ترنيمة أخناتون إلى الإله الشمس، يستمد الجميع أنفسهم من مرنفتاح<sup>47</sup>.

أقطار سورية والنوبة، وفي أرض مصر؛ تضع كل إنسان في مكانه؛ تؤمن له حاجاته الضرورية. تخلق نيلاً في العالم السفلي؛ تجريه . . . ليحفظ الشعب (شعب مصر) . . . سيد كل أرض، ينبع لأجلهم . . . كل البلدان الأجنبية البعيدة، أنت الذي تصنع حياتها؛ لأنك وضعت نيلاً في السماء، لكي يهبط لأجلهم ويصنع الأمواج على الجبال . . . ليروي حقولهم في بلدانهم<sup>48</sup>.

يطغى العنصر الثيمي للسلام لأجل كافة البشر، مع الصورة الرعوية للفرعون بوصفه الحامي الكوني للمصريين وللأجانب على حد سواء، على الجزء الثالث والأخير من النشيد. يبدأ هذا الفصل الختامي بإعلان كلاسيكي عن الأخبار الجيدة ينتمي إلى ثيمة الملكوت اليوتوية، التي توضع في النهاية في توازن مع نظام الخلق. «الفرح العظيم قد جاء إلى مصر!». هذا هو نفس الخبر الجيد الذي يعلن عن يوم جديد لمصر، الذي رافق مرنفتاح إلى العرش مع هتافات «لتسعدي، أيتها البلاد قاطبة! فقد جاءت الأزمنة السعيدة»<sup>49</sup>. هذا التصريح يجد موازياً أكثر كونية في الإعلان عن صعود خليفة مرنفتاح رمسيس الرابع، إلى العرش: «يا لهذا اليوم السعيد، السماء والأرض في فرح، لأنك أنت السيد العظيم لمصر»<sup>50</sup>.

في (رقيم إسرئيل)، يُمجّد السلام من خلال الأقاويل السعيدة التي تمتدح الملك. إذ لا يوجد خوف. فالكل سعداء ورائقون. لقد عاد رع إلى البلاد. يردد النشيد أنماط ترنيمة أخناتون إلى إله الشمس. إن هبة الرب للسلام، مثل النيل، تأتي أولاً إلى مصر ومن ثم إلى «الشعوب الأجنبية ووحوش كل صحراء». الفرعون هو «سيد كل البلاد . . . ولكل الأقطار البعيدة يخلق الحياة»<sup>51</sup>. تختتم الترنيمة بنشيد من عشرة أبيات يمجّد <شالوم> [السلام] بين (الأقواس التسعة):

يسجد الملوك، وهم يقولون شالوم! لا أحد يرفع رأسه بين الأقواس التسعة. ليبيا صحراء؛ حتى مسفوعة<sup>152</sup>. غزة منهوبة، [مبتلية] بكل شر؛ عسقلان مخطوفة؛ جزير مكبلّة؛ ينعام كأنها غير موجودة. إسرائيل مدمّر، بذرتة قد انقرضت؛ حورو صارت أرملة مصر. كل البلدان موحدة، إنها في سلام، وكل من كان يحدث ضجيجاً يكبله الملك مرفتاح؛ إنهم يُمنحون الحياة مثل رع، إلى الأبد<sup>153</sup>.

هذا المقطع الختامي ليس جزءاً من نقش يقدم رواية لغزو. يبدأ المقطع وينتهي بثيمة شالوم. من الخطأ أن نقرأ مجاز الأمراء الساجدين على أنه يعني ضمناً خطأ من قدر أعداء الملك، إذ أن مباركتهم للسلام يقوضها ضمناً التهمك المؤلفي من إذلالهم. فالسجود أمام الملك هو الوضعية الطبيعية للتابع أمام سيده، العبد أمام ملكه هذا الاتضاع هو الفضيلة الكبرى لكل تابع: حتى اتضاع مرفتاح أمام أمون-رع. تمثل الأقواس التسعة من الناحية المثالية والرمزية كل البلدان الأجنبية بوصفها تابع للملك.

إن شخصية مرفتاح كسيد على الأقواس التسعة مع الأمراء الساجدين أمامه، ولا أحد منهم يرفع رأسه، يردد صداها في شخصية المسيح في المزمور (2). تلعب «الأمم التي تضج» وهي تتآمر لكسر السلاسل التي تقيدها إلى يهو، دور الأقواس التسعة في الميثولوجيا المصرية. يُمنح داود أطراف الأرض ملكاً له وينصح الحكام الأجانب، كما نصح ساتي الأول، بأن يكونوا حكماء ويعبدوا يهو بخوف ورهبة. وما هي رسالة نصنا؟. ما يخص أقواس مرفتاح التسعة كما أمم داود التسعة الصاخبة، الرسالة النهائية هي نفسها: «مباركون كل من يلوذون به»<sup>154</sup>. تتكلم السطور الافتتاحية من نشيد مرفتاح الختامي عن السلام. لا أحد يتمرد، فالكل مقيدون ويقولون شالوم. إن الطبيعة الإيجابية لموتيف الأقواس التسعة واضحة في الترنيمة إلى آمون من أمنحوتب الثالث. فهو يقدم على أنه قد ربته «سيدة الأقواس التسعة



ليكون السيد الوحيد للشعب». إنَّ الأركان التقليديَّة الأربعة للعالم، الجنوب (كوش، النوبة) والشمال (رتنو، فلسطين، سورية) والغرب (تھنو، ليبيا)، والشرق (فونت، الجزيرة العربية)، كلها تتوق إلى السلام. دور الملك هو أن يمنحهم إياه. فالآسيويون «يتقدمون بأولادهم، علَّكَ تمنحهم نسمة الحياة»<sup>155</sup>.

يقول أحد أبيات النشيد الأخير للرقيم «إسرائيل لم يعد موجودا» و«حورو صارت أرملة لمصر». كان حورو، اسم إقليمي من عهد السلالة الثامنة عشرة، يطلق على فلسطين وسورية ويرمز إلى الأرض وخصوبتها<sup>156</sup>. يسمح ترمُّلها لمصر بأن تتولى الحراسة [القوامة] على البلاد. على نحو مماثل، يمنح رمسيس الثاني صفة «زوج مصر»<sup>157</sup>. إنَّ إسرائيل يفهم على النحو الأفضل بوصفه ايونيمًا يرمز إلى أب شعب حورو، بما في ذلك بلدان عسقلان، وجازر وینعام: بذرة إسرائيل التي تحولت إلى صحارى. إنَّ دور فرعون، كزوج جديد للأرض المرملة، حورو، يدمج مجاز السيادة الجوهري. إنه مشابه لدور يهوه في سفر هوشع وسفر حزقيال بوصفه بعل (زوج) أورشليم والسامرة. يسند إرميا مثل هذا الدور إلى الملوك الآشوريين والبابليين<sup>158</sup>. إنَّ دور إسرائيل بوصفه يرمز إلى شعب فلسطين وفي (رقيم مرنفتاح)، بوصفه الزوج المتوفى لحورو، لا يعني أي جماعة إثنية بعينها ضمن فلسطين، بل بالأحرى يقوم بوظيفته كرمز سردي لكل فلسطين، بالأخص حيث كانت مصالح مرنفتاح، المنطقة المنخفضة من غزة إلى ينعام.

إنَّ إدراج إسرائيل، «الذي لم تعد بذرته موجودة» والأرملة حورو كزوجين إنما يُدخل ثيمة الخصب إضافة إلى مجاز الحكم الأمومي. يربط النص خصاء إسرائيل ودور أرملة حورو بالصور الصحراوية لبلدات حورو. يتبدع نشيد وعد واحد، بمجد السيادة المصرية على توابعها في فلسطين. إنَّ الغرض من موتيفات التدمير والصحراء والعجز [الجنسي] التي تطفئ على هذا النشيد يحدد الاختلاف بين حضور نعمة فرعون وغياها. فهو الذي يقرر

المصير، وهو الذي يلعن ويبارك. إنه يمسك بالخلق. إنه يهلك ويمنح نَفَس/الحياة. إنه يعقر [يجذب] العاقر ويملأ الأرض بالخصب. بعيداً عن الرعاية الإلهية للفرعون، فكل شيء خراب وصحراء وأرض يباب، هذه لغة ذات منزلة متعالية. بعيداً عن الملك، كما بعيداً عن يهو، لا يوجد سوى الصحراء الكونية للعدم. فإليه يعود السلام والحياة.

## 2 / 3) خرافة الإله المحتضر والمبعوث حيًا

تتخذ شخصية المسيح في الزمور (2) وسفر الزامير [عمومًا] دور المحارب الإلهي للرب لجعل الأمم الضالّة تخضع للسيادة الإمبراطورية للرب من خلال الحرب المقدسة. على كل، فإنّ التراثات السردية تتحرك في اتجاه مختلف، بدءًا بالفكرة المهيمنة المتكررة للجنة الأرض التي خلق منها الجنس البشري، يرسم سفر التكوين رمزًا مثاليًا لجنس بشري جديد يزيل العنف والفساد، اللذين كانا قد دفعا يهوه إلى نبذ خليقته في قصة الطوفان الكبير، ويضع نهاية للحرب وسفك الدم. تعتمد السردية الكتابيّة المتسلسلة للبدايات الجديدة، للأرض وللشريعة المخلوقة منها، اعتمادًا شديدًا على أنماط الأساطير الشرق-أدنيّة القديمة للبذر والحصاد والدورات السنوية للمواسم. إنّ أساطير موت وإعادة ولادة إله الخصب، التي تستعمل مجازي الجفاف وأمطار الربيع، هذه كانت متركزة في مهرجان الحصاد الهام للخمر الجديد. في القصة الكتابيّة، تُدمج هذه الشيعة الخرافية مع مجاز الميثاق الذي رُبط من خلاله إسرائيل بالرب بروابط الولاء والطاعة لإنشاء جيش الخلاص، مُسندًا

إلى أتقياء يهوذا مهمة محاكاة دور المسيح [في] سفر المزامير. ومع ذلك، يسمح فشل كل جيل على حدة في الولاء والطاعة للسردية بتطوير سلسلة لا تنتهي أبداً من القصص الموسومة بالموت وإعادة الولادة. فقصص أناجيل العهد الجديد، التي تعيد استعمال مفهوم الميثاق الجديد من الكتاب العبراني، يحدوها هذا الأمل في إنسانية جديدة في سعيها لخلق جيل الفهم. إن التطور السردى لثيمة الميثاق القديم يربط الشخصية المأساوية لداود ربطاً محكماً بثيمة الحرب المقدسة وبقصة هلاك إسرائيل القديم على يد يهو. إنها تشكل القضية المركزية للقسم الختامي من هذا الكتاب. إذ لا يمكن فهم قصة يسوع بعيداً عن مجاز الميثاق ضمن قصة الكتاب عن الفشل الذي لا ينتهي. إن تقديم الإنجيل لموت وبعث يسوع له جذوره الأكثر مباشرة في التنقيح الكتابي لأساطير البعث الشرق أدنوية القديمة. ثمة مشهد واحد في قصة العشاء الأخير لم يفتح هذه الثيمة.

## 2 / 3 / 1 دم العهد

في وصف الوجبة الأخيرة ليسوع، تجعله الأناجيل يشير إلى الخمر الذي يقدمه لتلاميذه لكي يشربوه بوصفه «دم العهد» (متى 26: 17-29؛ مرقس 14: 12-25؛ لوقا 22: 7-23). يخبر التلاميذ أنه لن يشرب هذا الخمر مرة أخرى ويتكلم عن (خمر جديد) للمستقبل، سيتقاسمه مع تلاميذه في (ملكوت أبيه).

وبينما كانوا يأكلون، أخذ يسوع رغيفاً، وبارك، وكسّر وأعطى التلاميذ وقال: خذوا هذا هو جسدي! ثم أخذ الكأس، وشكر، وأعطاهم قائلاً: "اشربوا منها كلكم. فإن هذا هو دمي الذي للعهد الجديد والذي يسفك من أجل كثيرين لغفرة الخطايا. على أني أقول لكم: إني لا أشرب بعد اليوم من نتاج الكرمة هذا حتى يأتي اليوم الذي فيه أشربه معكم جديداً في ملكوت أبي. (متى 26: 26-29).

إنّ مشهد العشاء الأخير لم يتحمّل بثلاثة عناصر ثيمية، كلها معروفة جيدًا من الأدب الكتابي الأقدم: مجازات ملكوت أبي، والخمر الجديد، ودم العهد. مثل (ملكوت الرب)، فإنّ مجاز ملكوت أبي ليس قياميًا بمعنى أنه يتضمن توقعات نهاية العالم كما ظن شفائيسر. إنه بالأحرى مجاز يوتوبي ومثالي لعالم العدالة. في الأدب الشرق أدنوي القلم والكتابي، يكون مرتبطًا بشخصية المخلص-الملك الذي، بإعادة ترسيخ الحكم الإلهي، يعيد الخلق إلى النظام الأصلي. يعتمد متى على إشعيا لاستعماله المجاز في رؤيته لأورشليم في السلم، [وقد] خلّصها الرعب الإلهي من الاحتلال الأجنبي: مدينة يكون فيها يهوه [يهوه] هو القاضي والحاكم والملك (إشعيا 33: 20-22). إنّ يسوع هو الحامل لـ «الأخبار السعيدة/ البشارة» لإشعيا، الإعلان الذي يفتح به مرقس إنجيله (مرقس 1: 1). يرمز إلى المخلص بمجاز واحد في كل من الكتاب العبراني والعهد الجديد. إنه يردد نشيدي تحتس الثالث ورمسيس الرابع. إنه الملك، الذي يضع نهاية لكل الحرب:

ما أجمل على الجبال وقع قدمي المبشر الذي يذيع سلامًا وينشر  
بشائر الخير، القائل لصهيون: قد ملك إلهك! ها رقبأوك قد رفعوا  
صوتهم معًا وشدوا بفرح، لأنهم يشهدون عيانًا رجوع يهوه إلى  
صهيون. اهتفي مترنمة يا أرض أورشليم الخربة، لأنّ يهوه قد عزّى  
شعبه وافتدى أورشليم. شمر يهوه عن ذراع قدسه أمام عيون كل  
الأمم، فترى أقاصي الأرض خلاص إلها (إشعيا 52: 7-10).

يعتمد مجاز (الخمر الجديد) على التراث الكتابي للإيديولوجيا الملكية من اتجاه مختلف. فخطاب إيليهو الطويل في سفر أيوب يسلط الضوء على الثمل الفكري للخمر الجديد. إنه يحول انعدام الفهم إلى بصيرة وحقيقة. إنّ سجل أيوب مع أصدقائه الثلاثة قد انحرف. إنهم يرددون فحسب حقائق التراث القديمة، من دون تبصر في الرب المتعالي الذي يجب على أيوب أن يتعامل معه.



أما أيوب، من ناحية أخرى، فهو منهمك للغاية ببراءته، حيث يدعو لنفسه استقامة منحه إياها الرب. يقدم إيليهو خطاب معلق مطولاً بصوت المؤلف، مصمّم ليحمل أيوب من خلال تحوله من خلال المعاناة إلى الفهم والتواضع (أيوب 32-37). ينطق إيليهو بالحقيقة إلى الرجال المسنين الذين يتشاجرون على الخمر العتيق والأفكار العتيقة. ثمة شاب بقي صامتاً أمام من يكبرونه سنّاً، لكن خمر إيليهو الجديد (أيوب 32: 19)، الآتي من روح إلهية، يغمره:

أنا صغير السن وأنتم شيوخ، لذلك قميت وخفت أن أبدي لكم رأيي، قائلاً لنفسي: لتكلم الأيام، ولتلقن كثرة السنين حكمة ولكن الروح الذي في الإنسان، ونسمة القدير، تعطي الإنسان فهماً. ليس المسنون وحدهم هم الحكماء، ولا الشيوخ فقط يدركون الحق. لذلك أقول: اصغوا إليّ لأحدثكم بما أعرف. لقد أنصتُ بصبر حين تكلمتم، واستمعت إلى حججكم حين بحثتم عن الكلام. وأوليتكم انتباهي، فلم أجد في كلام ما أفحم أيوب، أو رد على أقواله. احترسوا لئلا تقولوا إننا قد أحرزنا حكمة. فالرب يفحم أيوب لا الإنسان. إنه لم يوجّه حديثه إليّ، لذلك لن أجيبه بمثل كلامكم. لقد تحيروا يا أيوب، ولم يجيبوا إذ أعياهم النطق، فهل أصمت لأنهم لم يتكلموا، وهل أمتنع عن الرد؟ لا، سأجيب أنا أيضاً وأبدي رأيي. لأنني أفيض كلاماً، والروح في داخلي يحفزني. انظروا، إن قلبي في داخلي كخمر لم تفتح، وكزقاق جديدة تكاد تنشق! فلا تكلمن لأفرج عن نفسي، أفتح شفتي لأجيب. لن أحيي إنساناً أو أخلق أحداً. لأنني لا أعرف التملق، وإلا يقضي عليّ صانعي سريعاً. . . كلامي تصدر من قلب مستقيم، وشفّتي تتحدثان يا خلاص بما أعلم. روح الرب هو الذي كونني، ونسمة القدير أحييتني (أيوب 32: 6-33: 4).

في مشهد متى، يعكس خمر العشاء الأخير دم العهد، الذي سيتحول من خلال معاناة يسوع إلى الخمر الجديد للملكوت. يعتمد متى على استحضار إيليهو المعاناة بوصفها استقامة وصدقاً متحولين، هي ذاتها إلهية مثل نسمة

الحياة فينا من الرب. تعيد الأناجيل الأولى استعمال مجاز خمر إيليهو القديم والجديد. في هيئة أمثال (متى 9: 17؛ مرقس 2: 22؛ لوقا 5: 37-39). في إنجيل يوحنا يجري تحويلها إلى قصة؛ حيث نجد مجاز أيوب متضمنًا في قصة وليمة العرس المشهورة في قانا. فقد نقد الخمر القديم (يوحنا 2: 1-11). الخمر الجديد، الذي يخلقه يسوع، يوصف بالجيد (انظر التكوين 1: 4 . . إلخ). مثل خمر العشاء الأخير لمتى، يكون أي على (زمن آت). كذلك مثل فهم ذاك الخمر بأنه دم يسوع، يصل يوحنا قصته عن المعجزة في قانا بشكل مختلف من قصة تطهير الهيكل. هكذا تمامًا، يُستحضر الهيكل كمجاز لجسد يسوع الخاص، لكي يتم تذكره كأحجية البعث:

فلما قام من بين الأموات فيما بعد تذكر تلاميذه قوله هذا، قَامُوا  
بالكتاب وبالكلام الذي قاله يسوع (يوحنا 2: 22).

يشير مجاز (ميثاق/ عهد الدم) [في إنجيل] متى إلى قصص موسى في مصر وقصته عند جبل سيناء التي يُخلق فيها إسرائيل بوصفه شعب يهوه من خلال ميثاق أو عهد، يدخلون فيه مع سيدهم الإلهي. يُختم المشهد في سيناء توسعًا على الوصايا العشر (الخروج 20: 1-17). إنه يضم مجموعة متنوعة من التراثات الاجتماعية والدينية والعبادية في ما تشير إليه السردية على أنه «كتاب العهد» (الخروج 20: 22-23، 19). تقدم القصة هذه التعليمات والأوامر بوصفها (وصايا)، يجري تقديمها إلى [بني] إسرائيل لامتثالهم: «حتى تظل مخافة يهوه تلازمكم فلا تخطئوا». يدخل يهوه في ميثاق الدم مع شعبه في افتتاح قصة إخفاق الحرب المقدسة:

فجاء موسى وبلغ الشعب بكل كلام يهوه وأحكامه، فأجاب الشعب بصوت واحد: «كل ما أمرنا به يهوه نفعل». فكتب موسى جميع أقوال يهوه، ثم بكر في الصباح وشيّد مذبحًا على سفح الجبل، ونصب اثني عشر عمودًا على عدد أسباط بني إسرائيل الاثني عشر. وأرسل بعض شبان بني إسرائيل فقدموا محرقات وقربوا ذبائح سلامة

للرب من العجول، وأخذ موسى نصف الدم واحتفظ به في طسوس ورش النصف الباقي على المذبح. وتناول كتاب العهد وتلاه على مسامع الشعب فقالوا: "كل ما أمر به يهوه نفعله ونطيعه". ثم أخذ موسى الدم الذي في الطسوس ورشه على الشعب قائلاً: "هو ذا دم العهد الذي قطعه يهوه معكم بناء على جميع هذه الأقوال" (الخروج 24: 3-8؛ يشوع 24: 14-28).

بأثر درامي ملحوظ، يبني مشهد الميثاق تناغمًا من سينا يوهات عبادية مختلفة. فالشيء الأساس هو وصف التقدمة المحرقة وذبيحة السلام لتحقيق المصالحة، المستمدة من سفر اللاويين، الإصحاحين (1 و 3). إن رائجتهما حلوة، مثل ذبيحة سلام نوح (اللاويين 1: 17؛ 3: 5، 16؛ انظر التكوين 8: 21). في وصفي الإضحية في سفر اللاويين، يُرش الدم على المذبح وحوله. تتضمن قصة العهد في سفر الخروج موتيفاً من طقس التطهير، يُحل فيه رماد الإضحية في الماء ومن ثم يرش مباشرة على الناس لتطهيرهم (العدد 19: 16-19). توحى إعادة استعمال رش طقس التطهير في قصة سفر الخروج (الخروج 24: 5-8، حيث يرش الدم على الناس) بأن قصة الميثاق تماهي دم الإضحية بحياة الناس. وهذا، كما سنرى، يتناغم جيداً مع فهم الميثاق في قصتي نوح وأبراهيم [إبراهيم!].

لطالما اعترف بأصداء في قصة متى لنص أقدم [مأخوذ] من سفر إرميا (إرميا 31: 31-34)<sup>11</sup>. يتكلم يهوه عن (ميثاق جديد/ عهد جديد)، ميثاق يكتب فيه القانون الإلهي على قلوب «بيت [آل] إسرائيل ويهوذا». إنه ميثاق يغفر فيه كل الإثم لأن الجميع «يعرفون يهوه». يسمح لنا استعمال متى مشهد العشاء الأخير لإدخال سردية المعاناة والموت التالية بتمييز الإشارة إلى (دم العهد) بوصفها (اقتباساً متصلاً بالحبيكة) من سفر زكريا. هذا الاقتباس يشجع على التفسير اللاهوتي لقصة آلام يسوع. يردد عبور يسوع من خلال المعاناة والموت إلى البعث قصة سبي وعودة إسرائيل:

أما أنتم فبفضل دم عهدي معكم أطلق أسراكم من الجب الذي لا ماء فيه. ارجعوا إلى الحصن يا أسرى الرجاء، فأنا أعلن اليوم أني أضاعف لكم الأجر . . (زكريا 9: 11-12).

إن إشارة زكريا إلى العهد هي اقتباس من إعلان إشعيا عن الأخبار الجيدة [البشارة] إلى البائسين، الذي يعلن الإعكاسات التي تجلبها سنة نعمة يهوه:

روح السيد يهوه عليّ، لأن يهوه مسحني لأبشر المساكين، أرسلني لأضمد جراح المنكسري القلوب، لأنادي للمسبيين بالعتق وللمأسورين بالحرية، لأعلن سنة يهوه المقبولة، ويوم انتقام لإلهنا، لأعزي جميع النائحين. لأمنح نائحي صهيون تاج جمال بدل الرماد، ودهن السرور بدل النوح، ورداء تسييح بدل الروح اليائسة، فيدعون أشجار البر وعرس يهوه لكي يتمجد. فيعمرون الخرائب القديمة، ويبنون الدمار الغابر، ويرمّون المدن المتهمة، والحرب التي انقضت عليها أجيال. وعوضاً عن عاركم تنالون ضعفين من الميراث، وعوضاً عن الهوان تتهجون بنصبيكم. لهذا تملكون في أرضكم نصيين ويكون فرحكم أبدياً (إشعيا 61: 1-7).

على مستوى حبكة إنجيل متى، يتيح الاقتباس من سفر زكريا لمشهد العشاء الأخير بأن يضع الأساس لأجل قصة البعث (التكوين 37: 24؛ إرميا 38: 6). إن إعكاس قدر المعاني الذي يتنبأ به زكريا هو أي الملكوت ويسم تماماً معاناة وموت يسوع بوعده الانتصار على الموت. يقصد متى بوضوح من تلميحاته أن تحمل المعنى لقصته عندما يمجّد زكريا والمصالحة وإنهاء الحرب:

ابتهجي جدًا يابنة صهيون واهتفي يابنة أورشليم، لأن هوذا ملكك مقبل إليك. هو عادل ظافر، ولكنه وديع راكب على أتان، على جحش ابن أتان. واستأصل المركبات الحربية من أفرايم، والخيول من أورشليم، ويبيد أقواس القتال، ويشيع السلام بين الأمم، ويمتد ملكه من البحر إلى البحر، ومن نهر الفرات إلى أقاصي الأرض (زكريا 9: 9-10).

يسند متى يسوع دور البطل هذا في مشهد دخوله إلى أورشليم (متى 21: 1-11؛ مرقس 11: 1-11؛ لوقا 19: 28-40). هذا الشرح من سفر زكريا يعتمد أيضاً على أشكال أخرى قديمة في سفر إشعيا. ثمة نسخة من المعاني البريء والمستقيم أكثر توسعاً حتى، توجد في شخصية إسرئيل [في سفر] إشعيا بوصفه عبد يهوه وبكره: الذي يحمل آثام كثيرين (إشعيا 53: 4-12). كما في زكريا، فإن استعمال إشعيا إسرئيل بوصفه العبد المعاني للرب يهوه يقدم شخصية مكفرة (atoning) بديلاً عن إيليا العائد، الذي سيصالح الأجيال ويمنع يهوه من الجحيم في الدينونة (judgement). في إشعيا، بأخذ الشعب، كعبد معان، دور الملك القاهر. إنهم يدخلون بوابات الملكوت، يزيلون الحجارة ويمدون طريقاً لأجل الذين تحولوا إلى شعب يهوه القدوس. يحقق إسرئيل إشعيا، المطهر من خلال المعاناة، في النهاية الأمل المستحيل لسفر التثنية في «شعب قدوس» لأجل إله قدوس (التثنية 7: 6). إن شعب إشعيا هو الذي يشخصه [بجسده] يسوع في لاهوت متى. هذه هي الشخصية التي يحاكيها دوره في السيناريو المستمد من زكريا:

اعبروا بالأبواب، وأعدوا طريقاً للشعب. عبّدوا السبيل، ونقوه من الحجارة، ارفعوا راية للشعب. يهوه قد أذاع في كل أقاصي الأرض: قولوا لابنة صهيون قد أقبل مخلصك. ها أجرته معه وجزاؤه يتقدمه. ويدعونه شعباً مقدساً، مفدي يهوه (إشعيا 62: 10-12).

بالنسبة لمتى، فإن مجازات الملك الصالح الذي يبشر بالملكوت، وإيليا الذي يرد لعنة يهوه، وملك زكريا وإسرئيل إشعيا المعاني الذي يكفر عن خطيئة كل البشرية هي كلها مفيدة في تعريف التقوى اليهودية. هذا المثال هو ما تقدمه شخصية يسوع متى للجمهور.

ثمة لاهوت مشابه يرافق التراث الميثاقي البديل للفصح الذي تصوره قصة أصل سفر الخروج في التوضيح ليلاً. في قصة الفصح الأول هذه، ترش



عضادات أبواب الإسرئيليين بدم الكبش بدلاً من دم بني إسرئيل أنفسهم أو أبكارهم [مواليدهم البكر]. إذ يُضحى بيكر المصريين بدلاً من ذلك. إن (الهالك) ذا سلطة الملك على الحياة والموت، «يعبر فوق» بيوت الإسرئيليين. يؤجل الحساب [الدينونة] (الخروج 12: 21-27) عندما تتمسك القصة بالمبدأ القائل إن المولود الأول [البكر] ينتمي إلى يهوه<sup>21</sup>.

في تقديم متى، يوضع يسوع في دور الحيوان المضحى به. فأولئك المرشوشون بدمه هم المذنبون الذي يتعين مصالحتهم. بتهدة الإله، يجد الناس الصلح والغفران لذنوبهم، بالضبط كما في نشيد (الميثاق/ العهد الجديد) لإرميا وبالضبط كما يفهم في سرديّة «ميثاق/ عهد الدم» لسفر الخروج (24). إنه أيضاً يردد دور المصالحة الذي يشارك به إيليا العائد: لمنع يهوه من لعن الأرض مرة أخرى.

إن قصة موسى أيضاً يتم تبنيها في استعمال متى لثيمة دم العهد في قصة العشاء الأخير. في حكاية سفر الخروج، يؤدي رش (دم العهد) على الناس مباشرة إلى المشهد الاستثنائي للوجبة المقدسة التي يتقاسمها الشيوخ السبعون مع إله إسرئيل. عندما يصعد السبعون إلى الجبل، يقفون على رصيف من الصفير، «رائق كالسماء نفسها». في مشهد النشوة الصوفية، فإن الناس «رأوا الرب، أكلوا وشربوا» (الخروج 24: 9-11). عندما يستحضر يسوع وتلاميذه الاثنا عشر هذا المشهد من الميثاق الجديد في عشاءهم الأخير معاً، يكون هذا التحقق/السماعي وهذه النشوة هما ما يلمح إليه يسوع عندما يقدم الخمر إلى التلاميذ ليشربوه. لكنه لن يشترك في هذا حتى يشرب «معهم خمرًا جديدًا في ملكوت أبيه» (متى 26: 29؛ أيضاً لوقا 22: 18-19، 28-30). يعتمد مشهد الإنجيل أيضاً على قراءة إشعيا لسفر الخروج:

ها إن يهوه يخرب الأرض ويقفرها ويقلب وجهها ويشنت سكانها.  
وما يقع على الشعب يقع على الكاهن أيضاً، والسيد كالعبد

والسيّدة كأمتها . . . تدنست الأرض تحت سكانها، لأنهم تعدوا على الشريعة، ونقضوا الفرائض ونكثوا العهد الأبدي، لذلك التهمت اللعنة الأرض، وعوقب أهلها يائسهم ولم يبق منهم سوى قلة. قد انتحبت الخمرة وذبلت الكرمة لا يعودون يشربون الخمر مع الغناء .  
 . ترتفع صرخة في الأزقة طلباً للخمرة المفقودة؛ زال كل فرح . . .  
(إشعيا 24: 1-11).

إن متى، بإعادة هيكله يوم غضب إشعيا، لن يجعل يسوعه يشرب خمر الابتهاج. فهو يستعد لشرب (كأس معاناته). يحمل يسوع خمره الجديد بأسى ولا يتمكن من شربه بابتهاج وغناء (متى 26: 39، 42). يُشرب الخمر القديم لدم العهد استعداداً لموت يسوع ودفنه. إذ لا يوجد خمر في القبر، كما يجب على التلاميذ أن ينتظروا بعث ربّ جديد، يجلب خمر العام الجديد. يقدم نشيد يهوه إشعيا الذي يدخل ملكوته (إشعيا 24) مفتاحاً مفيداً لفهم كل من سرديّة متى للعشاء الأخير وقصة سفر الخروج عن الشيوخ الجالسين على أرضية السماء الصغيرة، يأكلون ويشربون مع الرب. يحمل نشيد إشعيا المعاني الإضافية للنفي. يجري جمع أسرى إسرائيل. فقد وقع «الرعب الإلهي والحفرة والفخ» على ساكني الأرض (إشعيا 24: 17). يُصوّر دمار أورشليم في مشهد عودة الأرض والشمس إلى عماء ما قبل الخلق (إشعيا 24: 3؛ انظر إرميا 4: 23). يختم مجاز التدمير الكوني هذا بأمل يوتوبي في الإعكاس المستقبلي. فالعقاب في الحفرة يجري تعديله عندما تعاد كتابة مشهد الشيوخ في سفر الخروج: «رب الجيوش سوف يحكم ويتسيد شيوخه، (نشوة) مجده» (إشعيا 24: 22-23). كما أن يوم المعاناة يتصف بانعدام الخمر وانتهاء الغناء (إشعيا 24: 7-9، 11)، فإنّ الوليمة السماوية تحول يوم المعاناة عندما يدخل الملك المتعالي ملكوته:

في هذا الجبل، في أورشليم، يقيم يهوه القدير مادة مسمّات لجميع الشعوب، مادة خمر صافية معتقة، مادة لحوم وأمخاخ. ويمزق في هذا

الجليل النقاب المسدول على كل الشعوب، والحجاب الذي يغطي  
جميع الأمم، ويبتلع الموت إلى الأبد، ويمسح السيد يهوه الدموع  
المنهمرة على الوجوه ويزيل عار شعبه من كل الأرض. هذا ما تكلم  
به يهوه (إشعيا 25: 6-8).

بجعل يسوع يتوجه مباشرة إلى اجتماع التلاميذ مرة أخرى في ملكوت  
أبيه، ليشرّب الخمر الجديد هناك، فإن كتاب الأناجيل يماهون المعاناة الموشكة  
ليسوع (ميثاق/ عهد دمه) بكل من الميثاق الجديد [لبنى] إسرائيل ومعاناتهم  
في المنفى. على نحوٍ مشابه، فإن المستقبل المستحضر، شرب الخمر الجديد مع  
الرب في ملكوته، هو مستقبل إشعيا الانتشائي، الذي يقهر الموت. من  
الأهمية بمكان أن يركّز انتباه القارئ على هذا المستقبل من الأكل والشرب  
مع الرب. أما كيف يجب قراءة قصة الآلام فهو موضع خلاف. تلعب  
شخصية يسوع المعاني [المكابد] دور الجيل الضال للأسفار الخمسة الأولى  
[الخماسية]. فالتلاميذ مع موسى والشيخ على جبل سيناء. في وليمتهم  
السمّاءية يُقهر الموت من خلال النشوة التي تستحضرها القصة. كما في  
سفري إرميا وإشعيا، كذلك في الأناجيل، يكون الهدف هو الفهم؛ قبس من  
المتعالى يزيل المعاناة البشرية (إرميا 31: 34؛ إشعيا 25: 9؛ متى 26: 29).  
تسمح لنا موارد السردية الترددية والنشيد بقراءة قصة حول يسوع  
وتلاميذه الذين يتقاسمون كأساً من الخمر في الليلة التي تسبق موته من  
خلال الاستحضارات المتعددة لشخصيات المعاناة. إنَّ أورشليم إشعيا،  
وشيوخ القفر وبريء إسرائيل البار كلهم يساهمون في المعاني الإضافية للقصة.  
مثل شخصية الراعي النبوي من سفر زكريا «يُضرب، فتتبدد الخراف»،  
الذي يلجأ إليه متى عندما يجعل موسى يصعد إلى جبل الزيتون (متى 26: 31  
؛ زكريا 13: 7)، تقف كل هذه الشخصيات ضمن بيداغوجيا الحكمة  
الكونية من خلال المعاناة.

## 2 / 3 / 2) ديونيس، وبعل، وتموز

تردد سرديّة الآلام أسطورة ديونيس، مع موتيفات الخمر والخصب العديدة التي تحملها الشخصية الإلهية المحتضرة والمبعوثة حية. تضع التراثات الرومانية المشابهة ومهرجانات باخوس تشديدًا أكبر على الدورة الموسمية للحبوب. مع ذلك، ففي العالم الهلنستي الأكثر تعقيدًا، حيث مهرجانات ديونيس هي من المهرجانات الأكثر شعبية في العصور القديمة، تؤدي هذه الشخصية الإلهية البشرية أدوارًا مختلفة. من بين التنويعات الكثيرة، فإنّ الثيمات الأكثر شعبية هي شرب الخمر بوصفه دمًا، واحتضار من هو نصف إله ونصف إنسان وقيامه، وتحول دموع الحداد إلى ابتهاج وغناء، والمعاناة المحولة إلى ثمل الخمر الجديد، والوجبة الانتشائية، وخصوبة الربيع والخلق الجديد. هذه الثيمات موجودة بوفرة في الأدب الكتابي وتعكس أنماطًا متشابهة. وغرضًا مشابهًا. ولقد رأينا البعض منها. إنّ شخصية الإله-الإنسان الذي يُفنى، الذي يتخلى عن حياته يُولد مرة أخرى هي أساس للتصور الخرافي للدورة الطبيعية لزراعة الحبوب مثلما هي مركزية لثيمة البعث. فقهر الموت بحرية من خلال المعاناة يسم التضحية الذاتية للبطل، ما يؤدي إلى تعبيرات الفرحة من خلال الخمر والطعام. هذه الثيمة أساس للشخصية التي يصف بها بلوتارك ديونيس- [ه]. إنه رمز الصفة الإلهية، الدائمة للحياة. إنّ مدّ قوة حياة ديونيس وجزرها هما انعكاس حتمي لصراع العصور القديمة بين القحط والخصب. فشخصية ديونيس هذه تشترك بالكثير مع شخصية يسوع الأناجيل مثلما تشترك مع إسرئيل إشعيا. تُستغل هذه الشخصية بحماس في الطيف الواسع من أناشيد وقصص الملك- المخلص ويُردد صدها في كل مكان من مخزون الكتاب الغني المتباين من المجازات لأجل الخصب والعقم.

حتى هكذا، فإن الاختلافات في استعمال الكتاب لهذه الثيمات والتعبير عنها في المهرجانات الهلنستية المتأخرة وعبادات ديونيس والعبادات السرية هي اختلافات لافتة للنظر تماماً. فالمهرجانات بحد ذاتها، بما في ذلك السكر العلني والاحتفال الجنسي العلني، قد طغت بالكاد على المهرجانات الدينية لسامري ويهود فلسطين. ولم تُطغ على التراثات المجمعة في الأدب الكتابي. فالاستعمال المتكرر للثيمات المتصلة بالفحولة الجنسية للملك، واستعمال الأناشيد الإيروتيكية التي تمجد عشق أورشليم لإلهها بوصفه عريسها والمجازات الإيروتيكية وحتى البورنوغرافية [الإباحية] الكثيرة للشعر النبوي، مع ذلك، تسم بصعوبة هذا التراث بأنه معاد للتعبير الجنسي الموجه دينياً. إنه يعكس، مع ذلك، شكلاً زهدياً من التقوى أكثر من كونه نموذجاً للعردة الديونيسية.

اعتمدت القصص الديونيسية على طيف واسع من الشخصيات والثيمات والأنواع الحكائية المترابطة، المتساكنة منذ زمن طويل في العالمين الشرق أدنوي القدم والمتوسطي. ففي قصة متى، يهيء يسوع ويدخل رفاقه إلى اجتماع موته باستحضار الشرب الرمزي لدمه المفسر على أنه طقس ربط المؤمن بالإله. رغم أنه يعكس على نحو واضح التراث الديونيسي، فإنه نتاج لتوليفة أكثر تعقيداً من الثقافات في فلسطين، ذات الجذور التي تمتد إلى زمن طويل قبل العهد الإغريقي الروماني. في اللغة والجغرافية، كان لهذا التراث المعكوس في أسطورة ديونيس امتداد يتجاوز إلى حد بعيد عالم الأدب الإغريقي. في حين أن شخصية ديونيس، على وجه الخصوص، يمكن أن تعود إلى العهد الميقيني في عصر البرونز المتأخر، فإن ثيماته الأساس عن الحياة والخصب، وانتصار الحياة على الموت، وخمر الربيع، وهلم جرا، والمركزية للغاية بالنسبة لأسطورة البعث الديونيسية، هي أيضاً الثيمات الكبرى للميثولوجيا القديمة في الثقافات الممتدة من أور القديمة وبابل إلى طيبة. فالأسطورة قديمة قدم القصص التي توجد في الشرق الأدنى القديم<sup>13</sup>.



على سبيل المثال: إن قصيدة بعل الأوغاريتية الأقدم بألف عام، من مدينة أوغاريت الساحلية القديمة في القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد، هي قريبة من اللغة العبرانية للتراث الكتابي. فكل عنصر تقريباً من عناصر قصة معركة بعل مع مُتْ (Mot) يجد ترديداً له في مكان ما في الكتاب، وكل العناصر تقريباً في أسطورة ديونيس ترداد صدى هذه القصة. إنها حكاية ملك إلهي، يمجد موته وبعثه انتصار الحياة على الموت<sup>41</sup>. مثل يهوه، يكون بعل (السيد، الحاكم، الزوج) عاصفة وإلهاً محارباً. إن ختام القصة الذي يأخذ فيه بعل ملكية بيته هو صدى غني لقصة الطفل مردوك الذي يلعب بالرياح الأربع وينال بعل نافذة صُنعت لأجل بيته الجديد. من خلال هذه النافذة في الغيوم، يهتف فيحدث الرعد. إن الضجيج المرعب يجعل الأرض ترتجف والجبال تهتز خوفاً. يتمسك أعداؤه على نحو يائس بالأشجار وسفوح الجبال. إن بعل، وقد تأثر تأثراً عميقاً بما يمكن أن يفعله ضجيج ورعبه، يعلن نفسه ملك المملكة الوحيد. فهو وحده سيحكم ولا أحد سواه.

تقوده عجرفة طموحاته سريعاً وعلى نحو محتوم إلى صراع مع الإله مُتْ (الموت). يُقسم مت، الغاضب من أن بعل لن يدعوه وعشيرته إلى تناول الطعام وشرب الخمر معه، إنه سوف يطعن بعل. فيبعث إلى بعل، الذي هو أيضاً إله الحياة والخصب، برسالة المتكبرة. ومع أن الحاكم بعل يمكن أن يكون بيته من فضة وقصره من ذهب، فإن مُتْ يتحكم بحجارة الصحراء وفم البحر. يمثل هذه الحنجرة ومثل هذا الفم يستطيع أن يتلع كل الأحياء. يذكر بعل أنه حتى وهو إله الحياة، يجب أن يترل حنجرة الموت (انظر أيوب 40: 25-41: 26).

في رد متواضع، يقر بعل، أعظم الأبطال، بأنه عبد مت دوماً. في هذه يخطط موت بسعادة لجلب بعل إلى عالم الموت، عندما يترل إلى مت من أجل وليمة، احتفالاً بإكمال معبد بعل. عندما يكون الآلهة قد أكلوا وشربوا دم

الخمر، سيدفن بعل في قبره وسيعرف الآلهة أنه ميت. عندما يدعو مت بعل للترول إلى "بيت الحرية"، يمثل بعل. ومع ذلك، قبل موته «في حقل قرب شاطئ الموت» يمارس بعل الجنس مع بقرة، تحبل وتلد له ابناً.

يحمل الرسل إلى الآلهة خبر موت بعل في الحقل قرب شاطئ الموت. يهبط الإله إيل عن عرشه ويجلس في التراب على الأرض، معيداً إلى الأذهان أسي أيوب. فيما هو يهيل التراب على رأسه يمزق ملابسه إلى قطعتين ويكشط جلده بحجر (انظر أيوب 1: 20؛ 2: 8). بشظيتين من الصوان كالموسى، يجرح وجهه. ثلاث مرات (يتخدد) ذراعه، وصدره وظهره مثل واد، عندما ينادي «بعل مات!». هكذا تماماً، يقول النشيد. ينضم أبناء دجن (القمح = بعل) ويعرفون عن أنفسهم بنواح إيل: «على خطي بعل، سأنزل أنا أيضاً في الأرض». تبحث الآلهة أنات/ عنات عن أخيها فتجد جثته على شواطئ الموت. فتدخل هي أيضاً في نواح وتدفنه بين آلهة العالم السفلي. تمزق ثيابها أيضاً إلى قطعتين وتكشط جلدها بحجر. بشظيتين من الصوان كالموسى، تجرح وجهها. ثلاث مرات (تخدد) ذراعها وصدرها وظهرها مثل واد. تصبح أيضاً، «بعل قد مات!». تحمله على كتفها وتدفنه في الأرض. بعد تقديم إضحية للميت، تعاود الانضمام إلى إيل. إن أنات، المفعمة بالحب لأخيها، تطلب أن يُعيد مت بعلاً من عالم الأموات. يرفض مت. فقد ابتلع بعلاً مثل حمل. تبحث أنات بلهفة عن أخيها وتهاجم مت. فتشقه بمنجل، وتذريه، وتطحنه وتحرقه. تطحنه على طاحون وتثر لحمه في الحقل، فتأكله الطيور.

بعد فجوة في النص من بعض السطور، تستمر السردية باستحضار ثلاثي لإحياء بعل. يبدأ ذلك بنبوءة أنات: بعل قد دخل في الأرض. مع ذلك إذا كان بعل القوي حياً، فإن إيل الرحيم سيرى حلماً ورؤيا أن السماء ستمطر زيتاً والأهبار ستندفق عسلاً (انظر الخروج 3: 8؛ حزقيال 32: 14، التهاليل 4: 23). في تحقيق القصة المضاعف لهذه النبوءة، يرى إيل حلمه

ورؤياه ويضحك بفرح: «بعل القوي يعيش» (انظر المزامير 18: 46)! ينادي إلى أنات أن تخبر آلهة الشمس، شبشو «تُجف أخاديد الحقل، الأخاديد المفلوحة سوف تحزن على بعل» (انظر أيوب 31: 38). «أين بعل؟»، تلجأ أنات إلى شبشو وتسأل عن أخيها. تجيب شبشو أنها قد رأت اللعنة. تمنح أنات القوة لبعل، المبعوث من بين الأموات، الذي يهاجم مت ويعود إلى عرشه ليستأنف حكمه على الأرض. يستمر الصراع مع مُت سبع سنوات (التكوين 41: 1-4). تنتهي مبارزة العمالقة، التي تردد صدى حكاية مصارعة غلغامش مع أنكيبدو، بإثبات متبادل للقوة (انظر التكوين 32: 24-29). إن مُت، بخوف ورعب، يقبل مصيره في دورتي الزرع والحصاد. يعود بعل إلى عرشه، وتختتم القصة بتقديم استرضاء: الخبز والخمر إلى الآلهة شبشو.

تجد الأناشيد والصور التي خلقت هذا التراث لها أصداء مذهشة ومفصلة في الكتاب، خصوصاً في المجازات المتحولة الكلية الوجود للصحراء القاحلة، التي تتباين مع الأرض الموعودة، التي تتدفق أنهارها حليباً وعسلاً. إنها موجودة أيضاً في صور بعث الصحراء في أوقات الربيع المقبلة على الإزهار، والجدعة الميتة التي تنتش برعماً جديداً والمرأة العاقر التي تنجب. تدعم الموازيات الأقل تحديداً حيكات السردية الكتابية من سفر التكوين إلى سفر الرؤيا. إن قصة أيوب، التي تدخل الرجل الفاضل في نواح على الأسرة التي أخذت منه في يوم واحد، إنما تردد صدى رد فعل إيل على خبر موت بعل.

تقدم قصة إيليا على جبل الكرمل (الملوك الأول 18)، التي نوقشت سابقاً، الموازي السردية الأكثر مباشرة للمحمة أوغاريت القديمة الأقدم منها بألف عام. كما في المحمة، يتهدد الجفاف كل الحياة على الأرض ويطرح مسألة: من الرب الحي؟. يمضي الملك أنخاب والني عوبديا في اتجاهين مختلفين للبحث عن كل الينابيع والغدران للعشب لإبقاء ماشيتهما حية. يرسل إيليا عوبديا إلى الملك مرفقاً بتحدٍ (بوصفه رب الجنود الذي

على قيد الحياة)، أن يلاقيه في مبارزة مع أنبياء بعل وعشتاروت. عندما يقدمون أصحابهم على مذبحهم ويدعون بعل لإضرام النار فيه، «والإله الذي يستجيب ويترل ناراً يكون هو الرب الحق» (الملوك الأول 18: 24)، لا يجيب بعل؛ «فلم يكن هناك صوت يُسمع». لم يُخلق أي رعب ولم يأت أي مطر خصب. يصيح أنبياء بعل بصوت أعلى وتردد قصة سفر الملوك الأول طقس الخصب [التمثيل] بشق أخاديد في الجسد، مخصباً بذلك الدم المسال. يحاول متضرعو بعل، بدمهم أن يهيئوا أجسادهم للأمطار المأمولة. فمن الدم يأتي الخمر الجديد. مع الشمس في ذروتها، يرقص الأنبياء بنشوتهم. مع ذلك، لم يكن صوت بعل هناك، لم يكن هناك جواب، ولا صوت. لا يملك إيليا شيئاً سوى الازدراء لطقس حداد أنبياء بعل وعشتار. إنه يعيد بناء مذبح موسى باثني عشر حجراً، تمثل قبائل [أسباط] إسرائيل الاثني عشرة (انظر الخروج 24: 4). ينادي يهوه، الذي يجيب، مبرهنًا أنه هو الرب الحي.

في حين تحرّم الخماسية بصراحة طقس حلاقة الوجه وتحديد الجسد بجروح الحداد على إله الخصب (اللاويين 19: 27-28؛ التثنية 14: 1)، فإن الإشارات إلى هذه العادة لدى الأنبياء (إرميا 16: 6؛ 41: 5؛ 47: 5؛ 48: 37؛ حزقيال 7: 18) تظهر بوضوح أن التقليد كان مشهوراً. أما أشكال الحداد الأقل منافسة، التي تعبر أيضاً عن الأمل في البعث، سواء أكانت متجذرة في حالات فقدان الشخصى للأسرة أم في توارث الجفاف والجماعة، فهي تصور جيداً في مجاز النفي بوصفه جماعة قبل «يوم يهوه»:

اسمعوا هذا أيها الشيوخ . . هل جرى مثل هذا في أيامكم أو في أيام آبائكم؟ . . ما تفضل عن أسراب الجراد أكلته الجنادب؟ وما بقي عن الجنادب قضى عليه النطاط. اصحوا أيها السكارى، وابكوا يا جميع مدمني الخمر على العصور لأنه قد انقطع عن أفواهكم . . نوحوا كما تنوح صبية متشحة بالمسوح على زوجها الذي مات. لأن تقدمات

الدقيق والخمر قد انقطعت عن بيت يهوه، وانتحب الكهنة خدام يهوه. أيها الكهنة اتشحوا بالمسوح ونوحوا. ولولوا يا خدام المذبح . . . خصصوا صوماً. ادعوا الشيوخ وجميع سكان الأرض للاجتماع في هيكل يهوه إلهكم وتضرعوا إليه . . . يوم يهوه عظيم ومخيف جداً، فمن يتحمله؟ (يوئيل 1: 1-2: 11).

بعد هذه المناحة الافتتاحية، يترجم يوئيل طقس النواح والخسران إلى موعظة حول التقوى والأمل. يختم موعظته، محولاً مجازات معاناة الماضي بالأمل في مستقبل مثالي يتوحد فيه إسرائيل وإلهه:

ارجعوا إلي من كل قلوبكم بصوم وبكاء ونوح. مزقوا قلوبكم لا ثيابكم. ارجعوا إلى يهوه إلهكم لأنه رؤوف ورحيم بطيء الغضب وكثير الرأفة، ولا يسر بالعقاب. لعله يرجع ويكف عن العقاب . . . عندئذ يغار يهوه على أرضه ويرق لشعبه. ويحييهم قائلاً: "ها أنا أنعم عليكم بالحنطة والخمرة والزيت". لا تخافي أيتها الأرض، ابتهجي وافرحي لأن يهوه قد صنع عظامم. لا تخافي يا بهائم الحقل، لأن مراعي البر قد أضحت خضراء، والأشجار باتت مثقلة بالثمار، وشجرة التين والكرمة تجودان بنتاجهما. افرحوا يا أبناء صهيون، ابتهجوا بالرب إلهكم لأنه أنعم عليكم بفضل صلاحه بأمطار الخريف، وسكب عليكم الغيث المبكر والمتأخر بغزارة، كالسابق. فتمتلئ البيادر بأكوام القمح، وتتدفق المعاصر بالخمرة والزيت (يوئيل 2: 12-27).

في نشيد كرمة إشعيا (إشعيا 5)، وقبل كل شيء في نشيد الإنشاد، توصف شخصية أورشليم، بصفتها عروس يهوه، بصور مشاهمة. إنها جنة يهوه وهو العاشق في الجنة، يأخذ عروسه. مرة تلو الأخرى، تكون الأسطورة المركزية للكتاب هي الخصب<sup>15</sup>. المجاز المركزي هو شخصية يهوه في دور بعل أو غاريت، الرب الحي. في وسط سفره، يعود إشعيا إلى مجاز أورشليم بصفتها كرمة يهوه قرب خاتمة مجموعة من القصائد التي يشير إليها الفقهاء غالباً على أنها رؤيا إشعيا (إشعيا 24: 1-28: 22) بسبب خطاباتها اليوتوبية وثيمة



ملكوت يهوه. عندما يذبح يهوه التين الهارب، اللويathan بسيفه القوي، سينشد نشيداً جديداً للكرمة الشهية. في اللجنة المثالية يكون هو الراعي ويكون يعقوب وإسرايل هما الأعتاب. فهما سيتخذان جذراً وزهراً، «تملأ الأرض كلها بالثمار». هذه النبوءة السعيدة بإسرايل جديد تتوج سلسلة من قصائد الحزن والفرح المتباينة (إشعيا 24: 1-13؛ 25: 6-8). تختم مجموعة الأناشيد بنقد لاذع لـ «سكارى أفرام»:

ولكن هؤلاء أيضاً أضلتهم الخمر وترنحوا بالسكر، فسلب المسكر عقول أنبيائهم وكهنتهم، فأربكهم ورنحهم، فأخطأوا الرؤيا، وتعثروا في الأحكام. فامتلات موائدهم كلها بالقيء؛ ولم يبق مكان لم يتلوث (إشعيا 28: 7-8).

يلتفت إلى حكام أورشليم، فيتهمهم بإبرام ميثاق مع الموت (بالعبرانية: مُت) ومع عالم الأموات (إشعيا 28: 14-15). سيجلس لمحاكمة، عماهم وجهلهم. سيوضع حجر زاوية جديد لصهيون، أساس وطيد. فالميثاق الذي صنعوه لن يصمد.

إن المجموعة الكبرى من الثيمات في السرديات الكتابية وملحمة بعل وأسطورة ديونيسيس لها جذور في التراثات الرافدينية القديمة المتعلقة بالإلهة السومرية إنانا وعشتار البابلية مع عشيقتهما وزوجيهما، دوموزي وتموز. يشار إلى الأسطورة قبلئذ في ملحمة غلغامش وتجد لها تنويعات عديدة<sup>16</sup>. يتضمن بعض أكثر العناصر استقراراً في الأسطورة ثيمات الإنسان الذي يصبح إلهاً في سيرورة تشمل الموت والبعث. إذ تهبط الشخصية المركزية إلى عالم الأموات لثلاثة أيام قبل الانبعاث إلى حياة جديدة. يجري استحضار الثيمات المأساوية في شخصية الحبيب البريء الذي يُترك للمعاناة والموت. إن دموع الحداد ودموع الذل، التي يستثيرها هبوط إنانا ودموزي إلى عالم الأموات، تبعث الخصب والحياة المتجددة. إن بعث الأموات من القبر يحاكي

بعث الآلهة وحييها. يعكس الأداء الطقسي لموت الآلهة، الذي تليه دموع الكاهن حزنًا عليها، ليس فقط دورات المواسم الزراعية السنوية بل أيضًا التهديدات المتكررة للجفاف والمجاعة. فالخلاص في هذا التراث يُماهى سريعاً بانفراج المجاعة وبأمطار الربيع. تدمج الإشارات إلى الحصاد وشرب خمر التمر والجمعة في المهرجان مع تعابير اللذة الإيروتيكية. في أغلب الأحيان تخلق تعبيرات غنائية عن الحب الشهواني واتحاد الإنساني والإلهي. فوظيفة الأسطورة تمثل وتستثير مشاعر العجب من الولادة والحياة الجديدة إضافة إلى المعاناة من المرض ومشاعر الخسران التي يجلبها الموت.

إن أهم ما في هذا التراث هو مهرجان الدموع، الذي يستثير المطر والخلق الجديد. إنه يتضمن أيضاً موتيفي الندم والتواضع اللذين يحتلان مثل هذه المكانة المركزية في التراث الكتابي. تُرسم الصور الجنسية في القصائد على نطاق كبير. إن خصب العالم كله: الماء والخبز وكل ما هو خير يجري من ثديي إنانا. إنها، مثل عشتار وحواء، أم كل الأحياء (التكوين 3: 20). إن الملكة إنانا (تمجد) الملك دموزي، الذي هو (الجميل) و(المحبوب)، تنشده النشيد الإيروتيكي (المحب) لفرجها: (زورق السماء). إن هلالها الجديد (رمز الحب الإلهي) هو (الأرض المريحة) و(الأرض الرطبة). لهذه الخطابة الصريحة نظيرها الذكرى. فدموزي منتصب. إن [عضوه] هو (الأرزة الباسقة)، (ساق القمح). إنه ثور بري من إنسان دُعي إلى الألوهة. كملك إلهي، يصبح هذا الشخصية الفلاحية زوج إنانا، الذي (يحرث فرج) الأرض المريحة. إنه (يجعل حليها يدر) قصر دموزي وإنانا هو (بيت الحياة). مخازنه تمنح (الحياة الطويلة)<sup>17</sup>. في أناشيد الحب التي لا حصر لها، يشبه شعر عانة دموزي بخس الربيع. إنه (رجل العسل)، (حديقة إنانا المولدة جيداً)، (قمحها المنتصب عالياً)، و(شجرتها التي تقذف تفاحها إلى الأعلى)<sup>18</sup>. هذه الإيروتيكية تؤكد تغلغل الأسطورة في كل مكان من العصور القديمة.

## 2 / 3 / 3) مجاز البعث والحياة الأبدية

إنّ ما هو أساس لكل من أسطورة ديونيس والحكايات الخرافية وتراثات بعل وتموز الأقدم عهداً هو الإيقاع الفصلي للزراعة التي تتطلع إلى بعث الربيع. فالرحلة إلى العالم السفلي، عالم الأموات، مع مجازات الحداد وتحويل الدموع إلى مطر هي نمط خالق للأسطورة. يلخص انبعاث القمح الذي يلي المطر في الربيع دورة الطبيعة الكونية ويدعم مهرجانات العالم الجديد للخمر الجديد بمجازات واسعة المدى تمجد الحياة الجديدة للربيع. في صميم ديانة الخصب الكتابية، كما في صميم التعليقات عليها كما نجد في الأناجيل، يوجد مجاز البعث.

أحد التنويعات على مشهد العشاء الأخير لمثى، في إنجيل لوقا، يدمج مجاز دم العهد مع ثيمة الخمر الجديد، متيحاً المجال لأجل الدخول الحميم إلى معاناة يسوع القادمة. إنّ لوقا يجعل يسوع يتكلم عن الكأس، المسفوح بوصفه «عهداً جديداً بدمي» (لوقا 22: 20). بفعل ذلك، يستدرج قارئه إلى الخطاب المركزي للأنبياء حول عهد إسماعيل مع يهو. هذا الخطاب يربط إعكاسات الحظ في نشيد الإنسان البائس بموتيفات الانبعاث ومجازات البدايات الجديدة.

إنّ «السموات للرب وحده، أما الأرض فوهبها لبني آدم» هو بيت شهير من سفر المزامير (المزامير 115: 16). إنه يمثل فهم العالم الذي وجد إشعياً لتغييره. في هذا المزمور، يقابل العالم الذي يحكمه (أبناء آدم) يقابل بال <عُولام>، [وهو] كناية نارنية Narnia-like عن العالم الآلهة المتعالي، الذي يحكمه الرب. إنّ مدخل الكتاب إلى العالم المتعالي، خزانته، هو الهيكل. مسن ناحية أخرى، عندما يتغنى منشد المزامير في المزمور (24) بالأرض بوصفها ملك يهو، فإنّ منظوره يفهم العالم على أنه يمتلك أسسه في الهيكل،

بوصفه يستند على الجبل المقدس لله وأنقياء القلب بوصفهم القادرين على الوقوف فيه. إنَّ التنوُّر والنشوة يأتيان لدى فتح بوابات عُولام، عندما يدخل يهوه، ملك المجد، إلى الهيكل. في سفر الخروج، فإنَّ موسى، الذي يتكلم إلى يهوه، يصف جبل الرب بوصفه المعبر إلى عُولام:

تأتي بهم [شعبك] وتغرسهم في جبل ميراثك، الموضع الذي جعلته يا رب لسكنائك، المقدس الذي بنته يا رب يداك (الخروج 15: 17).

إنَّ الهيكل بوصفه جبل الرب هو العالم المتعالي. إذ يُبنى بيدي يهوه. إنه ليس هيكل سليمان، الذي بُني بأيدي بشرية، إنه هيكل رفضه يهوه وأرسل نبوخذنصّر لتدميره، (الملوك الثاني 25). فالمتعالي لم يكن يوجد في الهيكل الأرضي لأورشليم في الماضي. بالأحرى، إنَّ المتعالي هو جبل صهيون المقدس (إشعيا 4: 31)، بستان الحبيب في نشيد الإنشاد (نشيد الإنشاد 6: 2)، جنة عدن على حافة قدم (التكوين 2: 8). هناك يجد المرء طريق العودة إلى شجرة الحياة (التكوين 3: 24؛ حزقيال 47: 12؛ الرؤيا 22: 14). إنه هيكل ينتمي إلى أورشليم الجديدة (حزقيال 40: 5-43: 12).

إنَّ ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه الرؤية للهيكل هو التباين الكلاسيكي بين جذب الصحراء وخصوبة الأرض. هذا التضاد يردد صدى حالة انعدام شكل وخسواء العالم قبل الخلق مع روح الرب التي تحوم فوق المياه. في هذه المجموعة من الموتيف والحجاز، يكون التجوال في القفر والأرض اليباب النفسية هما أزمسة المعاناة، تحول صرخة شكوى إسرئيل إلى الدموع المتواضعة لفهم القارئ. ثمة دائماً مخلص يمكن للجمهور أن يتماهى به. فمن نوح (التكوين 6: 8) إلى لوط (التكوين 19: 20-21)، كما من كالب القفر (العدد 13: 30؛ 14: 24؛ 14: 5-6، 30) إلى عبد إشعيا، يعقوب، الذي اختاره يهوه (إشعيا 41: 8)، تنجو البقية من الكارثة ويُجدد العالم. إنَّ قرمة إشعيا الميتة تحيا. هذا الموتيف لسلالة داود الضالة التي تفور في الحياة المتجددة لعودة أورشليم من

المنفى [السبي] يساهم في الخطاب الأكبر لمجاز شجرة الحياة في سفر المزامير. إن مجاز التقوانية الكتابية لحياة الروح هو الذي يقدم سفر المزامير:

طوبى للرجل الذي لم . . لكن في ناموس يهوه مسرته وفي ناموسه يلهج ليلاً ونهاراً. فيكون كشجرة مغروسة عند مجاري المياه. تعطي ثمرها في أوانه. وورقها لا يذبل. وكل ما يصنعه ينجح (المزامير 1: 2-3).

يُقابل الأتقياء بـ (بالأشعار)، الذين تذروهم الروح، مثلما تذري الريح العصافة. يصل هذا المجاز الغلوائي عبر التراث إلى مناقضة صورة مزمورية محزنة أخرى للمسيبين وهم ينتحبون على ضفاف جدول آخر في بابل. قيثاراتهم معلقة على أشجار الصفصاف، الباكي بالتأكيد. إنهم لا ينشدون أنشودة حب غنائية لأجل الشريعة [التوراة] بل يرددون أناشيد صهيون بصوت سخرية المعذبين (المزامير 137: 1-6). هذا التعليق التناسي يسم سفر المزامير ومقدمته في المزمورين (1) و(2) والخاتمة في المزمورين (149 و150)، بصوت صهيون الجديدة. يفسر طيف الموتيف والمجاز الذي يشترك به هذان المقطعان المتباينان غنى تركيب سفر المزامير.

يعبر موتيف الشجرة التي لا تذبل أوراقها أبداً تعبيراً ضمنياً عن الهدف والغرض من سفر المزامير ككل: التسييح لله، التعبير عن الفرح والسعادة، إيجاد السكينة والسلام. يفتح المزمور الأول السفر الأول من أسفار الأناشيد الجمعة بحسب موضوعها. إنها، معاً، تشكل توراة تسييح، لا تردد فحسب صدى الأسفار الخمسة للتوراة بل تختم أيضاً سفر المزامير بأناشيده الخمسة الخاصة به، التي يبدأ كل واحد منها وينتهي بالكلمات «سبحوا يهوه» (المزامير 146-150). يبين سفر المزامير طريق أو سبيل الأتقياء [الأبرار]، طريق يهوه، طريق البر، وهلم جرا، من خلال حياة مركزة على حب التوراة. يقابل الأتقياء البررة بتلك الأرواح الشقية، الذين تستند إليهم أدوار اليأس الذي لا يعرف الاستقرار، والسير في طريق الأشرار والآثمين بكل انحرافاتها الكثيرة.



إن الشخصية التقية كشجرة الحياة يمكن أيضاً أن تقف وحدها، مفسرة مسرات التقوى. فحب التوراة يتعين أن يكون الغصن الجميل الذي تكون ثمرته هي الناجين من [بني] إسرائيل. هذه البقية الوحيدة من أورشليم سوف تدعى مقدسة، مكرسة «للحياة» (إشعيا 4: 1-3). يُردد مجاز المزمور الأول الكلي الوجود في توجيهات يشوع إلى الشعب بعد وفاة موسى. إن جيل القفر قد ضاع على نحو مأساوي والجيل الجديد يستعد لعبور نهر الأردن. «أحبّ الشريعة ليلاً ونهاراً... لكي تكون مباركاً في كل ما تفعل؛ وأن تكون طريقك مباركاً». فحب الشريعة هو أن يكون الرب معهم في رحلتهم (يشوع 1: 8-9). هناك ثيمة مشابهة تعود إلى موتيف الشجرة المغروسة جيداً، «الصادق كالنخلة يزهر كالأرز في لبنان ينمو. مغروساً في بيت يهوه» (المزامير 92: 13-15). مثل أبراهام [إبراهيم!، مع سارة، التي تلد له إسحق في شيخوخته (التكوين 21: 7)، فإن أبرار المزامير «يحملون الثمر في الشيخوخة: ممثلة دوماً بالنسغ والخضرة ليثبتوا أن يهوه بار». تسمح عواطف مشابهة لداود بأن يفيد كرمز أبدي للأتقياء عندما يربط هو نفسه موتيف شجرة الحياة بالهيكل: «أما أنا فمثل زيتونة خضراء في بيت الرب وثقت برحمة الرب إلى الدهر [عولام] والأبد» (المزامير 52: 10). فالمتعالي هو جوهرى لهذا المجاز، كما هو واضح في شكل مختلف يصف الأشرار بأنهم «كالعشب إذا أزهروا فإنهم يُبادون إلى الأبد»، في حين أن يهوه «متوج إلى أبد الدهر» (المزامير 92: 8-9).

إن المجال العريض على نحو مذهل للمجاز الذي يولده موتيف شجرة الحياة إنما يجري إظهاره في مقطع جدير بالملاحظة حول ثيمة الأمل. فشجرة الحياة، التي تحمل ثمرتها دوماً، هي مسألة مركزية في سفر أيوب ويمكن أن تمدنا بالقلب لأجل هذا المجاز:

لأنّ للشجرة أملاً، إذا قطعت أن تفرخ من جديد ولا تفنى براعمها. حتى لو شاخت جذورها في الأرض ومات جذعها في

التراب، فإنها حالماً تستروح الماء تفرخ، وتنبث فروعاً كالفرسة الجديدة (أيوب 14: 7-9)<sup>[9]</sup>.

يضع أيوب مجاز أمله ليثير التباين مع اليأس البشري: «أما الإنسان فإنه يموت وييلى، يلفظ آخر أنفاسه ويفنى» (أيوب 14: 10). تردد شكوى أيوب صدى رد صاحبة الحانة الموبخ على غلغامش، ساخرة من بحثه الذي لا يكلّ عن الحياة الأبدية.

إن أيوب هو إنسان، مثل غلغامش. تحتد المواجهة. ثمة أمل لأجل الشجرة، أما لأجل الإنسان؟ هل يموت إلى الأبد؟ مع بعل ودموزي، يتوارى أيوب في عالم الأموات إلى أن يزول غضب الرب (أيوب 14: 13). يشرق الأمل ويُطرح السؤال: «إن مات إنسان أفيحياً» (أيوب 14: 14)؟. إن أيوب الذي طرح السؤال، يضع نفسه في دور أفرام ومنسى سفر هوشع: الذي يسخر من الأمل الضحل للتقوى، الذي يضع القدر البشري تحت رحمة مطر ربيع يهوه:

تعالوا نرجع إلى يهوه، هو الذي مزقنا إرباً إرباً، وهو وحده يبرئنا. هو الذي ضربنا، وهو وحده الذي يجبرنا. بعد يومين يحنينا، وفي اليوم الثالث يقيمنا، لنحيا أمامه. . . يقبل إلينا كإقبال المطر المدار وكغيوث الربيع التي تروي الأرض (هوشع 6: 1-3؛ انظر أيوب 14: 15؛ يونا 1: 17).

إن موتيف البعث في سفر هوشع، كما في سفر أيوب، يحث على الأمل ويقهر الموت من خلال الغفران. كلاهما يجلسان على الجانب النقدي من الخطاب الكتابي، شكوكهما تقوض دوماً ثقة النشيد. في سفر حزقيال، يشرح الوحي أن إسرائيل قد أهلك بسبب غضب يهوه من تقدماتهم إلى الأصنام. عقاباً لهم، ينشرون بين الأمم. والآن إكراماً له سيعيدهم إلى البلاد. يعبر عن هذه العودة من السبي من خلال سلسلة من إعكاسات قدر إسرائيل. يعاد توطيد الخلق عندما تعيد البدايات الجديدة

إسرائيل إلى المخطط الأصلي للرب. فإسرائيل سيكون إيليهو (هو هذا هو إلهي؛ انظر «أهيه الذي أهيه» = [أنا الرب الكائن الدائم] (الخروج 3: 14). إسرائيل سيمتلك قلباً جديداً وروحاً جديداً (أيوب 32: 18-19). قلوبهم التي من حجر ستتحول إلى قلوب من لحم. روحهم الجديد سيقودهم في النهاية إلى السير في شريعته والامثال لوصاياه. سيحيون مرة أخرى في الأرض وعندها سيكونون شعبه فعلاً، وهو سيكون إلههم. إنه نشيد البدايات الجديدة. فالمعاناة ودموع النفي قد جعلت القمح ينمو ووضعت حداً للمجاعة. النبع يتفجر. المدن سيعاد تأهيلها والخرائب سيعاد بناؤها. الأرض الجرداء ستصبح جنة عدن (حزقيال 36: 16-36).

في تصوير دراماتيكي للنصر على الموت، يُشبه منفي إسرائيل بوادٍ ممتلئ بالعظام اليابسة. إن روح إسرائيل الجديدة تمنح الحياة وتبعث الأموات. توظف الثيمة بشكل آخر قريب من سؤال أيوب. يسأل يهوه نبيه، «يا ابن آدم، أيمكن أن تحيا هذه العظام؟». يتكلم حزقيال، مجيباً بصوت التقوى المتواضع: أنت أعلم (حزقيال 37: 3). يتبع رد التلميذ النجيب هذا بمشهد مريح بشكل عجيب من العظام الميتة التي ترقص بحياة جديدة عندما يأمر يهوه حزقيال بأن يتنبأ:

اسمعي أيتها العظام اليابسة كلمة يهوه: ها أنا أجعل روحاً يدخل فيك فتحيين. وأكسوك بالعصب واللحم، وأبسط عليك جلدًا وأجعل فيك روحاً فتحيين وتدركين أني أنا يهوه. وفيما كنت أتنبأ كما أمرت، حدث صوت جلبة وزلزلة فتقاربت العظام كل عظم إلى عظمة، واكتست بالعصب واللحم وبسط عليها الجلد. إنما لم يكن فيها روح فقال لي: تنبأ للروح يا ابن آدم، وقل: هذا ما يأمر به السيد يهوه: هيا يا روح أقبل من الرياح الأربع وهب على هؤلاء القتلى ليحيوا. فتنبأت كما أمرني يهوه، فدخل فيهم الروح فدفبت فيهم الحياة، وانتصبوا على أقدامهم جيشاً عظيماً جداً (حزقيال 37: 4-10).

تُتبع هذه الأمثلة بتعليق يهوه الأمر:

هذه العظام هي جملة شعب إسرائيل. ها هم يقولون قد يبست عظامنا ومات رجاؤنا وانقطعنا. لذلك تنبأ وقل لهم هذا ما يعلنه السيد يهوه: ها أنا أفتح قبوركم وأخرجكم منها يا شعبي وأحضركم إلى أرض إسرائيل، فتدركون أنني أنا يهوه حين أفتح قبوركم وأخرجكم منها يا شعبي. وأضع روحي فيكم فتحيون، وأردكم إلى أرضكم فتدركون أنني أنا يهوه قد تكلمت وأنجزت ما وعدت به، يقول يهوه (حزقيال 37: 11-14).

في سفر إرميا، تستعمل (الأرض الجديدة) لسفر المزامير و(القلب الجديد) و(الروح الجديدة) لسفر حزقيال لتحويل مجاز الميثاق. ستأتي الأيام عندما سيرم يهوه ميثاقاً جديداً، عهداً جديداً. هذا الميثاق الجديد يتباين مع الميثاق الذي أبرمه يهوه مع نوح، ومع أبراهام [إبراهيم]، ومع موسى في سيناء، الميثاق الذي نكثه إسرائيل (إرميا 31: 31-32): [العنصر المركزي] لحجة إرميا هو أن ميثاقه الجديد يحول شرائع موسى المعطاة لامتحانها. تذوت [تستبطن] التوراة الجديدة: تُكتب على قلوبهم. بدلاً من ملاك رحلة القفر: الذي لن يغفر ذنبهم، يرسل ليقودهم في حرب مقدسة ضد الأمم ليمتحنهم وليحكم عليهم (الخروج 23: 20-33)، يختار يهوه الآن أن ينسى الماضي (إرميا 31: 31-34). يتنبأ إرميا مغيراً شروط ودوام ميثاقه مع نوح (التكوين 8: 28):

وهذا ما يعلنه يهوه الذي جعل الشمس للإضاءة في النهار، وحكم على القمر والكواكب للإنارة ليلاً، الذي يثير البحر فتصخب أمواجه، واسمه يهوه القدير. إن كانت هذه الأحكام تزول من أمامي فإن ذرية إسرائيل تكف عن أن تكون لي أمة. وهذا ما يعلنه يهوه: إن أمكن قياس السماوات من فوق والتنقيب عن أسس الأرض من تحت، عندئذ أنبذ ذرية إسرائيل بسبب كل ما ارتكبوه. ها أيام مقبلة يعاد فيها بناء هذه المدينة للرب من برج حنثيل إلى باب الزاوية. ويمتد خط القياس من هناك إلى أكمة جارب ويلتف إلى جوعة.

ويصبح كل وادي الجثث والرماد وسائر الحقول إلى وادي قدرون حتى زاوية باب الخيل شرقاً قدساً للرب، ولن تستأصل أو تهدم إلى الأبد (إرميا 31: 35-39).

هذا الميثاق الجديد، الذي يعد بتجديد أورشليم، يحول وادي موت أورشليم القديمة، جهنم. إن رؤيته هي رؤية ميثاق جديدة للقلب، ينسى فيه الإثم. فالقسم الافتتاحي الذي يندم فيه يهوه على تدمير أورشليم، يعد بإبقاء هذا الميثاق الجديد في حيز الوجود على نحو أكيد طالما أبقيت خليقته. هذا يحول الوعد في سفر التكوين، الذي أقسم فيه يهوه، نادماً أيضاً على شر طوفانه «في قلبه» في ميثاقه الأول بأن يدعم الإيقاع الثماني لوتيرة الطبيعة: لن ألعن الأرض مرة أخرى من أجل الإنسان. لأن أهواء قلب الإنسان شريرة منذ حدوثه ولن أقدم على إهلاك كل حي كما فعلت. وتكون كل أيام الأرض مواسم زرع وحصاد وبرد وحر وصيف وشتاء ونهار وليل، لن تبطل أبداً (التكوين 8: 20-22).

يؤكد المترديد المحاكي لسفر التكوين رؤية إرميا لتحول الميثاق عندما يُقلب وادي حزقيال إلى مدينة الحياة. عندما يعود إرميا إلى ثيمة الميثاق الجديد في الإصحاح التالي، فإن لغة مجازة تلائم لغة المزامير وأساتذة المدارس. إذ يُحول العالم السردي للغضب الإلهي. بالإشارة إلى تدمير أورشليم على يدي نبوخذنصر، فإن الرمز الكبير للرعب الإلهي، السيف والمجاعة والوباء، كل الشر الذي فعله يهوه ضد شعبه يلقي تحوله من خلال الميثاق الجديد لإرميا. يُستبطن الخوف من الرب في قلوب الأتقياء (إرميا 32: 36-41).

هذه القصص تدور حول العدالة وهي حول الحساب [الدينونة]. إنها تصور يوم الغضب. هذا ليس حول قيامة المستقبل أو أي توقعات لنهاية العالم. إنها أمثلة حول البدايات الجديدة ومستقبل يتميز بالحياة. إنه سعي الراوي للابتعاد عن إله العدالة، الذي لم يمنح أي أمل للبشرية أو الحنو



والرحمة الإلهيين لإله يونان. إن يونان يحمل الدليل. حتى مع نبي الحساب المتلهف لجلب الرعب إلى نينوى العظيمة، فقد كان يهوه «رحيماً وبطيء الغضب». فقد قرر أن نينوى ينبغي أن تُخلَّص. لذلك، فقد وجد دموع التوبة الخصبة وآذان وعيون الفهم والبصيرة في ملك تلك المدينة العظيمة وشعبها وفي كل مواشيتها (يونا 3: 5-10؛ 4: 2؛ انظر التكوين 50: 20-21). هذا ما ينشده سفر إشعيا والثنية لجمهوريهما.

تختم رسالة إشعيا الأولى عبر نبيه، التي تقرر نهائياً قدر ومصير أورشليم، بتقديم القصص المرافقة لهذه القصص الثلاث. يُحول مصير إسرائيل النهائي من خلال إعادة خلق بارعة لجاز شجرة الحياة: «وإن بقي فيها عشرٌ بعد فيقتلع أيضاً ويصير للخراب ولكن كالبطمة والبلوطة التي وإن قطعت يبقى ساقها قائماً» ثم، على النحو الأبسط، يضيف إشعيا موتيف البعث: إن العالم المقدر يجعل جديداً: هكذا يبقى ساقها زرعاً مقدساً (إشعيا 6: 13). إن تفسير إشعيا، كما تفسير الأناجيل، يجب أن يتبع نمط ترديده. إن إحدى أهم الثيمات في سفر إشعيا تستعمل المجازات المتباينة لغابات لبنان بأرزها العظيم لتمثيل آشور في مقابل الجذعة الميتة لبيت داود، الذي يمثل أورشليم (إشعيا 10: 11-12؛ 9). يتعامل خط القصة السائد مع الآشوريين وخطر ستمهم، ويتكهن بقدرهم في قصة حزقيال (إشعيا 36-39)؛ القسم (1/3) الأبناء والملوك من هذا الكتاب). لقد كانوا أدوات في يد يهوه، الفأس والمنشار والقضيب، التي أرسلت لعقاب أورشليم والسامرة. ومع ذلك، بخطر ستمهم، ظنوا أن قوتهم الخاصة هي التي استخدمت الأدوات. الغرور يسبق السقوط بصدى الدغلة المحترقة (الخروج 3: 2)، يشعل مجد يهوه حريقاً، (نور إسرائيل). يصبح النور ناراً ويصبح «نور يهوه المقدس» لهباً يحرق ويلتهم شوك آشور وحسكها في يوم واحد، كما يدمر يهوه (المجد) المقابل لغابة آشور وأرضها المثمرة. تكون الأشجار المتبقية قليلة للغاية

حيث يمكن حتى لولد أن يحصيها (إشعيا 10: 16-18). إن رسالة الأمثلة، التي تردد صدى انتصار يهوه، في ليلة واحدة، على الجيش الآشوري في قصة حزقيال، وصريحة: بقية إسرائيل ستتعلم أن تؤمن بالرب (إشعيا 10: 20؛ المزامير 2: 12).

يرسم إشعيا رؤيته لغضب يهوه وهو يتراح عن أورشليم وضد آشور عقاباً لها: [لأن الرب] «قضى بفنائهم وقضاؤه عادل» (إشعيا 10: 22). إن الإثبات هو الأساس للاهوت، وليس التاريخ. فالقضاء، الذي يفيض استقامة يقود الشاعر [بدءاً] من قطع الأرز العظيم للبنان إلى القرمة الميتة لسلالة داود. تحول موتيفات البعث شجرة الموت هذه إلى برعم ناتش وغصن ينمو من جذوره (إشعيا 11: 1)، عندما تترد أورشليم وتناشد يهوه. يُشخصن البرعم والغصن في توسع النشيد مع الولادة الوشبكة للطفل عمانوئيل، الذي سيكون اسمه «عجيباً» و«مشيراً» و«إلهاً قديراً» و«أباً أبدياً» و«أمير السلام» (إشعيا 9: 2-7). إن ترديد هذا الطفل في مجاز الحياة الجديدة للقرمة الميتة يقدم شخصية الملك الإلهي الذي تعاد ولادته في التواضع بوصفه مثال التقوى، حيث تعيدنا هبات روحه الثماني إلى الفردوس:

ويستقر عليه روح يهوه، روح الحكمة والفتنة، وروح المشورة والقوة، وروح معرفة يهوه ومخافته، وتكون مسرته في تقوى يهوه (إشعيا 11: 2-3).

يحمل الملك المخلص، بوصفه مثال التقوى، آيات كل شخصيات الخلاص في تاريخ إسرائيل. خلافاً للجيل الضائع، لا يحكم بما يرى ويسمع، بل بالعدل والاستقامة. إنه يقضي بعدل للمساكين، وبائسي الأرض (إشعيا 11: 4-6). بتنصيب شخصية ملكه، وبإعادة إقامة عدالة الرحمة، يلجأ إشعيا إلى رؤية الفردوس بوصفه هدف عمله: مجموعة ثمانية مضاعفة تُقدم آيات الملكوت:

فيسكن الذئب مع الحمل، ويربض النمر إلى جوار الجدي، ويتآلف العجل والأسد وكل حيوان معلوف معاً؛ ويسوقها جميعاً صبي صغير. ترعى البقرة والدب معاً، ويربض أولادهما متجاورين، ويأكل الأسد التبن كالثور، ويلعب الرضيع في (أمان) عند جحر الصل، ويمد الفطيم يده إلى وكر الأفعى (إشعيا 11: 6-8).

بهذه الرؤية، يُزال العنف عن جبل يهوذا القدوس وتعود الأرض إلى سلام الخلق، ممتلئة بالفهم. إن ما يكمن في ثيمات بعث الأنبياء هو أنه مثلما كان إسرائيل شعباً خائباً وأورشليم ليست مدينة الرب، فإن الخلق هو خلق خائب. يجب أن يبدأ من جديد. الرب لا يمكن أن يرتاح. في النغم الختامي من عمله، يعود إشعيا إلى هذا النشيد، مستعملاً لغة نسيان الماضي والخلق الجديد. إن رؤيته تحول عالمه إلى «سمااء جديدة» و«أرض جديدة» من دون معاناة ودموع:

ها أنا أخلق سماوات جديدة وأرضاً جديدة، تمحو ذكر الأولى فلا تعود تخطر على بال إنما افرحوا وابتهجوا إلى الأبد بما أنا خالقه فيها أنا أخلق أورشليم بهجة، وشعبها فرحاً. وأبتهج بأورشليم واغتبط بشعبي، ولا يعود يُسمع فيها صوت بكاء أو نحيب (إشعيا 65: 17-19).

في الأبيات الختامية من هذا النشيد، كما في قسم يهوذا في الميثاق الجديد لإرميا، الذي ينقح وعد يهوذا لنوح، يلجأ إشعيا إلى سفر التكوين ليعكس الرعب الذي ساد منذ الطوفان (انظر التكوين 9: 2). يلخص إشعيا بشكل واضح نشيده الخاص عن الشجرة:

لا يبنون بيوتاً ليأتي آخر فيسكن فيها، ولا يفرسون كروماً ليجنّوها آخر، لأن أيام شعبي تكون مديدة كأيام الشجر ويتمتع مختاري بعمل أيديهم. فهم لن يتعبوا باطلاً ولا تنجب نساؤهم أولاداً للرعب، لأنهم يكونون ذرية مباركي يهوذا، ويتبارك أولادهم معهم. وقبل أن يدعوا أستجيب، وفيما هم يتكلمون أنصت إليهم. ويرعى

الذئب والحمل معاً، ويأكل الأسد التبن كالبقر، وتأكل الحية  
التراب. لا يؤذون ولا يهلكون في كل جبل قدسي، يقول يهوه  
(إشعيا 65: 22-25؛ انظر 6-9).

في الإصحاح الأخير، يتعامل إشعيا مع الرعب الذي ولد في ظله الأبناء  
منذ نوح. إنَّ البقية المحولة من إسرائيل هي حله؛ بشرية تعلمت في النهاية ما  
لم تفهمه في قصة الجنة. إنَّ سماءه الجديدة وعالمه الجديد، بأسده الذي يأكل  
التبن وثعبانه الذي يلتهم التراب، لم يعد مقسوماً بين العالم المتعالي للسماء  
والعالم الدنيوي للرعب البشري. إنَّ حكم يهوه على العالم يكون مرتبطاً  
بـ«أمير السلام» الطفل عمانوئيل في سفر إشعيا (إشعيا 9: 6-7). تنتمي  
البشرية المفعمة بروح يهوه إلى «المتواضع المنسحق الروح، الذي يرتعد من  
كلمتي» (إشعيا 66: 1-2).

### (3) القصة التي لا تنتهي أبدًا





### 3 / 1) حرب مقدسة

في أدب الشرق الأدنى القديم، كل حرب هي (حرب مقدسة). كما في أسطورة الملك الصالح، المصورة بشكل واضح للغاية في (رقيم ميشع) (الملحق 2، رقم 21)، فإن المهمة الأولى للملك هي أن يتبع إلهه في الحرب المقدسة. يتمحور خط الحبكة المركزي لسردية شاول وداود في سفر صموئيل حول ثيمات الحرب المقدسة (مثال ذلك صموئيل الأول 15؛ صموئيل الثاني 8). في سفر المزامير، تكون شخصية المسيح هي دوماً المحارب المقدس (مثال ذلك المزامير 2؛ المزامير 18؛ 20). وفي العهد الجديد، لا تُمنح شخصية يسوع الألقاب الخرافية الثقيلة للملك في الحرب، كالمنخلص والمسيح وابن الرب فحسب، بل يكون بناء قصته أيضاً متمحوراً حول ملكوت الرب وقضائه بوصفه هدف الحرب المقدسة. يختم العهد الجديد على نحو ملائم بإشارات إلى المعركة النهائية بين قوى الخير وقوى الشر التي تُحسم عندما تُسكب «كؤوس غضب الرب السبع» في الحرب المقدسة في هربجدون (الرؤيا 16: 1-20). لا يوجد أدب أكثر اهتماماً بالحرب المقدسة وإله الجيوش من الكتاب؛ ولا توجد شخصية أكثر مركزية للحرب المقدسة من شخصية المسيح كما يعبر عنها في قصص يسوع وداود وحزقيال. فالدور المسيحي للملك في ثيمة

الحرب المقدسة الكتابية له جذوره النهائية في الميثولوجيا الشرق أدنوية القديمة. إنه يردد أسطورة مردوك، التي يخلق فيها الملك الإلهي العالم من خلال انتصاره على تنين العماء، تيامات. إن حروب المسيح، التي تردد صدى ترنيمات النصر المصرية للمملكة الجديدة ومديح الملك الآشوري والبابلي بوصفه عبداً لآشور ومردوك، إنما تهدف إلى وضع العالم كله تحت الرعاية الإلهية، واستعادة الخليفة التي قصدها الرب. إنه أيضاً يعتمد اعتماداً شديداً على الدور المثالي للملك الصالح، الذي يزجه إلهه في المعركة فيهلك العدو بأمر من الإله معزراً على الدوام ملكوتاً يوتويماً أبدياً تحت الرعاية الإلهية. إنه متركز في الأسطورة الملكية للإله المحتضر والمبعوث حياً، يضمن دورة الخصب الفصلية وانتصار الحياة على الموت.

يتبنى الكتاب العبراني هذه الثيمات الثلاث بصياغة سردية حلقية للخلق والفناء، والبركة واللعة. يُعطى إسرائيل هدف البشرية الجديدة للحلول محل الأجانب، الذين يمثلهم أنبياء كنعان. إن الثيمة الترددية للميثاق الذي يعكس البنية الاجتماعية والسياسية القديمة للسيد وتابعه وتطالب بالولاء الشخصي والطاعة تطوّر القصة المأساوية لسقوط إسرائيل القديم، الذي ينتهي بدمار السامرة على يد شلمنصر وأورشليم على يد نبوخذنصر بأمر يهوه. هذه السلسلة السردية مصاغة كقصة لا تنتهي أبداً للإخفاق البشري، تُقدم فيها شخصية المسيح على نحو متكرر، كما في المزامير، كنموذج [قدوة] للتقوى الشخصي: شخصية مثالية لأجل اقتداء القاريء.

### 3 / 1 / 1 خلق في صورة الرب

في قصة الخلق (التكوين 1: 1-2: 3)، يُشكل العالم في هيئة أيام الأسبوع السبعة. فالخالق يسمي ويرتب الأرض والبحر والسماء من عماء أصلي. ينتهي الخلق في اليوم السادس ويستريح الرب في اليوم السابع. تفترض القصة

خلقاً رعوياً. فالنور يُصنع بكلمة، يفصل عن الظلمة ويرتبان بوصفهما النهار والليل. تقسم المياه إلى فوق وتحت سماء صنعت بمطرقة خفية. البحر يوضع في مكانه والأرض تؤمر بأن تخضر. الأنوار توضع في السماء، الشمس والقمر للتحكم بالليل والنهار؛ والنجوم لتأمين الطوالع [الفالات] وتحديد الفصول. عندما يستعرض الرب عمل الأسبوع، يرى ما يفعله ويدعوه خيراً قبل أن يستمر إلى اليوم التالي ويتابع مهمته. يدخل الإيقاع الهاديء القصة. تتوج أفعال الرب السبعة التي تتصف بالأعجوبة والخير في اليوم السادس بمأثرة نهائية لإكمال النظام المتقن البناء لهذا العالم الجديد. في ستة آيات قصار، بمزيج غير مؤكد وضعيف من الأسماء الفردية والجموع، يُرسم المخطط الذي بموجبه سيقضي الرب استراحة سبته:

لنصنع الإنسان على صورتنا، كمثالنا، فيتسلط على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى الأرض، وعلى كل زاحف يزحف عليها". فخلق الرب الإنسان على صورته، على صورة الرب خلقه. ذكراً وأنثى خلقهم. وباركهم الرب قائلاً لهم: أثمروا وتكاثروا واملأوا الأرض وأخضعوها. وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يتحرك على الأرض ثم قال لهم: إني قد أعطيتكم كل أصناف البقول المبزرة المنتشرة على كل سطح الأرض، وكل شجر مثمر مبزر، لتكون لكم طعاماً. أما العشب الأخضر فقد جعلته طعاماً لكل من وحوش الأرض وطيور السماء والحيوانات الزاحفة، ولكل ما فيه نسمة حياة. وهكذا كان. ورأى الرب ما خلقه فاستحسنه جداً. ثم جاء مساء أعقبه صباح فكان اليوم السادس (التكوين 1: 26-31).

إن فكرة أن البشر والآلهة يخلق كل منهما الآخر على صورته ليست فكرة جديدة على فيرباخ<sup>[1]</sup>. إنها ثيمة مركزية للسردية الكتابية. إنها مجاز من الأدب الشرق الأدنى القديم. متضمن قبلئذ في اللعب الخرافي المصري المبكر على جوهر البشر (romet) ودموع (remet) إله الشمس رع، التي خلق منها الجنس البشري<sup>[2]</sup>.

إنه يُعكس في التصويرات الآشورية للملك في المعركة، الذي يحاكي آشور المتعالي في عربته الحربية. يمكن أن يكون موتيف تشابه البشر والآلهة مألوفًا وتهكميًا في أدب العالم القديم. فهو يُستحضر من خلال النحت وتشكيل صور الآلهة والآلهات في هيئة رجال ونساء. إنه أساس لكل من النظرية السياسية وعلم الأخلاق. فالعالم الإلهي يقدم إمكانية وجود نظام مثالي وطوباوي كمنقذ للعالم المعروف فعليًا. يجد حكم القانون والحكمة تلخيصًا [له] في صياغة مدونات القوانين النازمة للحياة الصالحة. إذ يجري تقديمها بوصفها كلمات وأوامر الرب التي يعطيها من خلال الناطق باسمه، سواء أكان أور-نمو وحمورابي أم موسى على جبل سيناء. هدفها الواضح دومًا هو إقامة العدل ونبذ الشر والعنف والتزاع<sup>13</sup>. في كل مكان من الأدب القديم، يستعمل الدور المثالي للملك بوصفه حاكمًا متواضعًا وحاميًا وممثلًا للشعب لانتقاد وتحدي الإساءات في الحكم مع التمسك بالاستقامة والقيم في العصور القديمة. إن مجاز المتعالي، الذي يعطي الإلهي دورًا سائدًا للغاية في هذا الأدب، يجعل من وظيفته الأولية مقياسًا للإنسانية. فالله العالم الحقيقي، بعيدًا عن الكهنة الذين يعبدونهم، يكون صامتين بشكل شبه دائم. (من يخلق من؟) هو سؤال من الصعب أن يكون حديثًا. لقد كان، في الحقيقة، موضوعًا خضع لكثير من النقاش في الأدب الإغريقي القديم. يظهر الكتاب أعظم كماله عندما يطفو هذا الفهم الذاتي النقدي على سطح نصّه. ومع ذلك، يكون في أضعف حالاته والأكثر خطورة عندما يخلق إلهه على نحوٍ مغرٍ ويعرفه في صورة مؤلفه.

إن خلق الجنس البشري (في صورة الرب وشبهه) في الإصحاح الافتتاحي من سفر التكوين يفتح سلسلة من القصص، التي تضع نقد الخماسية للبشرية ولؤسسة الملكية [الملك] على رحلتها الطويلة. في التقديم الأول من هذه التقديمات الثلاثة، فإن المثالية الأفلاطونية الضمنية لتهكم القصة من البشرية



المحاكية للرب قد جعلت الرب يخلق الجنس البشري على صورته لكي يمكنه أن يحكم العالم، في حين يرتاح في سمائه (التكوين 1: 26-28؛ انظر المزامير 115: 16). أما وقد جعل ملكه ذكراً وأنثى، يباركهما بالخصب ويمنحهما النباتات للطعام: لأجلهما ولأجل كل الحيوانات. إنه أب متكبر، هذا الإله الذي صنع البشر «في صورته: مثله تماماً». إن صدى ترديد القصة لصدى أسطورة نركيسوس (Narcissus) يسمح للمرء بأن يتنبأ بالمأساة القادمة<sup>14</sup>. بالتأكيد يجب على القارئ أن يدخل شيئاً من الشك في إعلان الأب هذا أن ما صنعه أخيراً كان «حسناً جداً»<sup>15</sup>.

على نحو مشابه، إن إعادة استعمال نباتية (Vegetarianism) إشعيا الطوباوية لوصف حكم البشر على العالم من دون عنف (التكوين 1: 29-30؛ انظر إشعيا 11: 6-8) تؤكد نظاماً ليس هشاً تماماً، بل هو انفتاح جلي على خط الحبكة القادم للقصة الكبرى. كان أتباع عبادة أورفيوس (Orpheus) في العالم الهلنستي، على سبيل المثال، مثل الفيثاغوريين، نباتيين. لم يكن رفضهم أكل لحم الحيوانات مستنداً فقط إلى اعتقادات بخلود الروح. فقد كانوا أيضاً مصممين على رفض العبادة القائمة للتضحية الحيوانية، التي كان فيها البشر يأكلون اللحم اللذيذ في حين يأكل الآلهة العظام، كما تعطي الخماسية [أسفار الكتاب الخمسة الأولى، ز م] إلهها الدهن والأحشاء لوجباته. عندما يوقف الرب عمله، وقد خلق البشرية بشكل نهائي في دور الملك لحكم العالم الذي صنعه، ليقضي سبته (التكوين 2: 1-3)، فإن قلق القارئ وتوجسه يجب أن يتحولا إلى إنذار، إذا استراح الرب في سمائه وترك العالم لنائبه الشبيه بالرب. يتحول الخط السردي أولاً إلى سرديّة الجنة بثيمة خصبها الرعوية، القصيرة العمر، ثمّة بركات الخصب وثيمة المعرفة المغرّبة للفانين المخلوقين في صورة الخالدين.

بهذا التصوير الملخص للبشرية، تفتتح قصة الخلق سلسلة طويلة من السردية التي تصنع الرب والبشر ضد بعضهما بعضاً في تنافس على التفوق. لم يكن

الرب الخالق قد فكر أن البشرية يمكن أن ترغب في أن تكون مثله وأن تقرر بشكل مستقل ما هو الخير وما هو الشر. إن قصة جنة يهوه، المؤطرة عند الخلق، تقدم حكاية باراديغمية للفردوس المفقود (التكوين 2: 4-3: 24). تبدأ الأمثلة بيهوه الخراف الذي يشكل كائنًا بشريًا <ءدم> من التراب <ءمة>. مضيفًا نفسه الخاص، فيجعله «روحًا حيّة» (التكوين 2: 7). يزرع بستانًا بأشجار جميلة وبأشجار بكل ما هو صالح للأكل. هذا الرمز للبشرية يوطر في البستان ليكون «خادما» . [و] حافظها» (التكوين 2: 15). يُسند إليه دوران خرافيان للملك الصالح، اللذان يوجدان في حكاية سرغون الخرافية: زوج أم كل الأحياء وبستاني والد عشتار (الملحق 2، رقم 1). إن شخصية الملك الصالح هذه تنضم الآن إلى «كل شجرة مبذرة في ثمارها» . [و] كل نبات أخضر» من قصة الخلق، أعطيت له غذاء (التكوين 1: 29-30) في الخلق الكامل، الذي رأى الرب أنه كان «حسنًا جدًا» (التكوين 1: 31). يخضع إطار المشهد، بطلنا، "البشرية"، لامتحان مقدّر له الفشل، عندما تقدم الاستثناءات الفردية والأشجار المحرمة إلى هذا الرمز للجنس البشري البريء لكي يميزها. من دون أن يعرف الخير ولا الشر، كل شيء يمكن أن يؤكل بحرية من أي من الأشجار. ثمّة شيء واحد فقط يجب ألا يؤكل، لأنه سيجلب الموت: ثمرة شجرة معرفة الخير والشر، «لأنك يوم تأكل منها ستموت موتًا» (مضاعفة توكيدية للفعل [العبري] <مُت> = يموت؛ <مُت> تموت؛ التكوين 2: 17).

يؤجل الامتحان ويزداد خط القصة الجديد تعقيدًا عندما يعترف يهوه أنه ليس من صالح الكائن البشري أن يكون وحده. فيشرع في خلق رفيق [له]: واحد يشبه الشخص الذي صنعه بوصفه بستانيه. في توسيع مثير للاهتمام لموضوعه (صورة الرب) يشكّل يهوه مخلوقات أخرى من التراب مثلما شكّل المخلوق الأول. عندما يجري إحضار كل مخلوق حيّ بدوره من قبل يهوه

ليعرف ماذا سيطلق عليهم، يسمي الشخص كل الحيوانات. ومع ذلك، لا يحكم على واحد منها بأنه يشبهه تمامًا. وقد أخفق في محاولته الأولى، يلجأ يهوه إلى طريقة البستاني للتكاثر. إذ يأخذ جزءاً من الشخص، ضلعاً، ويحوّله إلى امرأة. إنَّ النشيد الذي ينشده آدم يخبر القارئ عن نجاح يهوه. إنها إبيروتيكية لطيفة تزيل كل الوحشة عن المشهد:

فقال آدم: وأخيراً! هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي؛ فهي تدعى (امرأة) <إشه> لأنها من امرئ <إيش> أخذت. لهذا، فإن الرجل يترك أباه وأمه ويلتصق بامرأته، ويصيران جسداً واحداً (التكوين 2: 23-24).

يخبر القارئ، الذي يرتبط خطابياً قبلئذ بلعب المشهد التالي على البراءة والسذاجة، أن الرجل وزوجته كانا عارين لكنهما لم يكونا يشعران بالخجل (التكوين 2: 24). تعود القصة إلى امتحان يهوه. يوصف الثعبان بتورية لفظية على كلمة عار <عروم>: إنه الأذكي <عروميم> من كل بهائم الحقل. نظراً لكونه لبيباً وبالتالي، بعيداً عن البراءة، يأخذ دوره بوصفه مغويًا. منذ البدء يوحى خطابه بالاحتبال [الإيقاع في أحبولة أو شرك، ع ح]: «فسألت الحية المرأة: أحقاً أمركما الرب ألا تأكلا من شجر الجنة جميعها؟» (التكوين 2: 1)؟ عندما تصححه المرأة، متحمسة لتقدم الأمر الذي أصدره يهوه، تغلف جوابها بالرهبة الساذجة لطاعتها الإرادية «ولاحني تلمسأه لكي لا تموتا». يكون الثعبان الذكي مستعداً الآن لدعم فصل مستويات فهم القصة. فالثعبان يتكلم إليها بمنظور فنائيتها الضمنية سلفاً. إذ يميز الخطر الآتي عن نهائية الموت، يشجعها على البحث عن الألوهية، مثل فاوست الذي يضع المعرفة في مرتبة أعلى من الحياة ذاتها:

لن تموتا، بل إنَّ الرب يعرف أنه حين تأكلان من ثمر هذه الشجرة تنفتح أعينكما فتصيران مثله، قادرين على التمييز بين الخير والشر (التكوين 3: 4-5).

تُقدم استجابة المرأة بمزيج من التمرد والعجرفة. إنها، وقد صُنعت على صورة الرب، مثل الرب، سترى بنفسها ما هو خير. «رأت أن الشجرة لذيذة للمأكل ومبهجة للعين ومرغوبة لجعل الإنسان حكيماً» قطفتها هي وزوجها وأكلاها. إنها ستكون ملكاً، يقرر ما هو الخير وما هو الشر. أو، على نحو متبادل، لكونها لم تعرف سوى الخير، ستعرف الآن الشر أيضاً.

في ختام مشهده، يخاطب الراوي القاريء مباشرةً بسخرية القصة: فانفتحت للحال أعينهما، وأدركا أنهما عريانان <عروم> إلى حد كبير بسبب الذكاء <عاروميم> الذي منحهما إياه الإصغاء إلى الحياة تستمر السخرية. فعلى الفور، يخفيان ما تعلماه بصنع مئزرين من أوراق تين البستان. لقد استعمل أيوب هذه المعرفة نفسها «عرياناً خرجت من بطن أُمي وعرياناً أعود إلى هناك» رمزاً للحكمة (أيوب 1: 21). يعرض المشهد التالي، المقتضب جداً، تعليقاً تفسيرياً. يقوم يهوه بجولة في البستان «عند هبوب ريح النهار»، وهي عبارة في حين يمكن فهمها تماماً على أنها تشير إلى نسيم بعد الظهر فهي تمتلك المعاني الإضافية للفرصة التي يتعين اقتناصها أو تضيع. يتوارى الرجل وزوجته عنه. عندما يناديه يهوه، يشرح الرجل أنه عندما سمع صوت يهوه، كان خائفاً بسبب عريه فاختبأ من دون الخوف من الرب، بداية الحكمة في سفر الأمثال وسفر المزامير، فإنهما، خلافاً لأيوب، خائفان من عريهما. يترك القاريء نهباً للتساؤل، مع إشعيا، عما إذا كانا، وهما اللذان لم يعرفا سوى الخير، سيتعلمان أن يميزا الخير من الشر. لا تترك القصة أبداً لعبها على الفهم. يحاول يهوه أن يضع السؤال في مركز امتحانه: هل أكلتما من الشجرة التي أمرتكما ألا تأكلا منها؟. بدلاً من الإجابة، فإن الرجل يشي بالتي صُنعت على صورته: إنها المرأة التي جعلتها رفيقة لي. تقوم هي بدورها بتمرير التهمة إلى الحياة: أغوتني الحياة [فأكلت] (التكوين 3: 11-13). هكذا تماماً، تنزل اللعنات مع عدالة الجزاء، مانحة

إياهما المعرفة بالشر. إنَّ الحية، التي أغوت المرأة بأكل ثمرة الموت، ستأكل الآن التراب (صورة فنائية البشر)، كما يصبح الجنس البشري والحية عدوين أبديين. إنَّ نسل المرأة «سوف يسحق رأسها» ونسل الحية «سوف يلدغ عقبها» (التكوين 3: 15)، إشارة إلى يعقوب <يعقب> (الذكي) على نحو مشابه، الذي تقبض يده على (عقب) أخيه ليسرق حقه بوصفه أكبر سنًا وذلك حتى من رحم أمه (التكوين 25: 26). على نحو أقل مباشرة، تشير إلى إذلال الأعداء الذي يعيرون خطوات المسيح (المزامير 89: 52).

في لعنة يهوه للمرأة، تستبدل بركة الخصب ومساواتها مع زوجها بمجاز المحاكمة والمعاناة، نهاية الوحدة التعاونية للمكوت يهوه. فالمرأة يُقدر لها أن تكون ممزقة بين الرغبة في أن تتوحد مع زوجها وألم المخاض. يُعكس مثال الفردوس. لا يعود الاثنان كأثما واحد، بل يُغربان عن طريق الألم والرغبة. تقوم علاقتهما على إمكانية الملك كطاغية. يلعن يهوه الأرض، ملتفتًا إلى الإنسان. فنباتات الصحراء ستنمو. الشقاء هو قدره حتى يعود ميتًا إلى الأرض. إنَّ القصة، وقد بنت مشهدًا من الألم والاغتراب والعقم والموت، تختتم على موتيفات التناقض عندما يسمي آدم زوجته حواء <حواء> باللغة الأكادية "الأم"، «لأنها أصبحت أم كل الأحياء» (التكوين 3: 20). إنه نعت آله الخصب، الذي يمجّد الحياة، لقب تحمله الآلهتان الأكاديتان مامي وعشتار، وتحمله إنانا وأشيرا [عشتار] أوغاريت<sup>1</sup>.

إنَّ آدم، الذي لا يزال في دور المزارع والخدام للأرض الملعونة الآن، يُرسل من الجنة «ليخدم الأرض التي أخذها من هناك» (التكوين 3: 23 ب)، رابطًا قصة الجنة بسرديّة قاين [قاييل] وهابيل الموازية التي تليها. يسد الكروبيم [الملائكة الحارسون] طريقه إلى شجرة الحياة ليثبتوا فنائيتهم، التي تشترط فكرة الخلود المستحيلة. تختتم القصة في تنافر وتنبؤ عندما تترك الكائنات البشرية الأولى الجنة لأجل مستقبلهم وهو طريق يبعدهم عن شجرة



الحياة. إن البشرية، وقد وُضعت في حديقة الفردوس لخدمتها والإشراف عليها (التكوين 2: 15)، عندما يُعطى إسرائيل في المستقبل الأرض التي تتدفق بالحليب والعسل، يطرد الآن ويرسل إلى المنفى (التكوين 3: 23-24). يتكلم حزقيال عنهم بصفاتهم، مثل لوسيفر والساقطين، مرميين من جبل الرب، يبعدهم [الملائكة] الحارسون (حزقيال 28: 16؛ انظر 6: 1-4).

تعرض قصة قاين وهايل منظوراً آخر للجنس البشري. فآدم «عرف زوجته» فحبلت وولدت ابناً أسمته قاين (<قيين> المخلوق)؛ «لأنني اقتنيت <قنيتي> رجلاً من عند يهوه» (التكوين 4: 1؛ انظر 21: 1-2). إن قاين، المخلوق، هو رمز لكل إنسان، مثلما كان آدم (الإنسان) في قصته. إن قصة قاين هي مرآة لكافة مخلوقات الرب. يولد، أخ ينم اسمه الإيحيائي، هايل (<هبل> بطلان، غرور، سديم) على نحو مشابه، عن دور لكل إنسان. إن قصة حياته يتعين أن تكون مهينة للموت (انظر الجامعة 1: 1). في حين يكون هايل راعياً، يكون قاين، مثل أبيه، آدم، «خادم الأرض» وفي هذا الدور تورط حبكة القصة قارئها.

يُبنى ظاهر القصة سريعاً في خطاب حول التضحية وطهارة القلب: حول ما إذا كان يجب على المرء أن يعيش باستقامة أو يحاول التأثير في سلوك الرب من خلال الإضحية؟، فارضاً المطالب بشكل حاذق على متلقي الهبة، و[هي] قضية لاهوتية جيدة في أي وقت<sup>16</sup>. مع ذلك، ينبغي ألا نتجاهل المعاني الإضافية للقصة. يقبل يهوه تقوى هايل ويرفض تقوى قاين. قاين هو أول كل الأحياء الذين ولدتهم حواء، يأخذ نتاج الأرض التي لعنها يهوه (التكوين 3: 23) ويقدمه [قرباناً]. مع ذلك، فإن الابن الأصغر يضحي بيكر أول قطيعه مستثيراً مستقبلاً واعدًا يصف فيه التضحية بيكر إسرائيل بوصفه ينتمي إلى يهوه (الخروج 13: 1-16؛ انظر الخروج 34: 19). في حين يتخذ هايل دور إسرائيل المستقبل، وريث الأرض الموعودة، الأرض المباركة التي تفيض بالحليب

والعسل، فإن قايين، خادم الأرض التي لعنها يهوه يحفظ مستقبل كنعان ضمناً. مثل آدم أبيه، وإسماعيل وعيسو المستقبل، سيُطرد كنعان من الأرض كما هو قدر قايين في هذه القصة. إن تفضيل يهوه قربان هايل على قربان قايين يحدد اتجاه الخط القصصي للإخوة الأصغر سنًا الذين يطيحون بالأبكار [المولودين أولاً]، هذا الخط القصصي الذي يأخذ مركزه الدرامي ونقطة انعطافه عندما يخطط عيسو المرحّل لقتل أخيه (التكوين 27: 41) <sup>17</sup>. تختم القصة عندما يتوجب على عيسو البكر، مثل قايين وإسماعيل من قبله، أن يجد مسكنًا في القفر (انظر التكوين 27: 28؛ 27: 39).

«لو فعلت خيرًا ألا يشرق وجهك فرحًا» (التكوين 4: 7). ولكن ماذا لو فعلت شرًا؟ هل تعلم ابن آدم هذا أن يميز الخير من الشر؟. يختار قايين الشر بدرجة كبيرة ويقتل أخاه هايل. يفتح مشهد جديد وخطاب جديد. يسأل يهوه قايين أين أخوه؟، فيفتح قايين مركز القصة بسؤال مضاد. معيدًا إلى الأذهان أصدقاء الدور المزدوج كعبد وبُستاني، يسأل قايين، راعي الأرض، «أحارس أنا لأخي؟» (التكوين 4: 9). على العكس من تقبل الأرض الممتن لدم بعل الخصب، فإن أرض آدم القفرة القاحلة الملعونة تبتلع الدم الذي سفكه قايين ولا تستطيع أن تتقبله. ينادي صوت دم أخيه إلى يهوه من تحت الأرض. فالأرض الملعونة سابقًا تلعن قايين الآن، جاعلة إياه «شريدًا طريدًا عن وجه الأرض» (التكوين 4: 12، 14). مع قدر الآبق [الهارب من العدالة، ع ح]، اليائس أمام كل من يجده ليقتله، يلقي قايين، القاتل، عقوبته بشكل أقسى مما ينبغي. إنه الشرير في أمثلة أليفاز التي تقدم كجواب على غضب أيوب من الرب.

يتلوى الشرير المأكل أيام حياته، ومعدودة هي سنوات الجائر. يضح صوت مرعب في أذنيه، وفي أوان السلام يفاجئه المخرب لا يأمل الرجوع من الظلمات، ومصيره الهلاك بالسيف. يهيم بحشًا عن لقمة العيش، وهو يعلم أن يوم الظلمة آت وشيكًا. يرهبه

الضيقة والضنك، ويطغيان عليه كملك متأهب للحرب. لأنه هزّ قبضته متحدياً الرب، وعلى القدير يتجبر (أيوب 15: 20-25).

يكي قايين، في رعبه، للرب طلباً للرحمة وتلقى دموع توبته جواباً. إن يهوه، الذي يقسم سبع مرات بالانتقام من كل من سيأخذ زوجته، يقبل دور (حافظ) الأخ الذي رفضه قايين. إنه يشرف حتى على القاتل. مثل مفتدي إشعيا، يصف قايين بدلاً من هابيل بأنه الذي ينتمي إلى يهوه (التكوين 4: 15؛ انظر إشعيا 44: 5). يذهب قايين ليسكن في أرض <نود> (التيه، التشرّد). يأخذ يهوه دور (المنتقم للدم)، الذي لا ينسى صرخة المبتلين؟ (المزامير 9: 13؛ التكوين 9: 5)<sup>18</sup>. مع ذلك، فإن سليل قايين، لامك، يتصارع مع يهوه، مختتماً قصة أصل البدو. إنه، أي: لامك، سينتقم منه سبعاً وسبعين مرة، وهو قسم يمهد لليوم الذي سيأتي عندما يندم يهوه على خلقه.

### 3 / 1 / 2) نمو شجرة

تُربط قصتا آدم وقايين بقصة أصل مختلفة تصف الانتقال بين رواية الخلق وقصة الطوفان من خلال تاريخ أنسابي [يمتد] من آدم إلى نوح. يُستبدل هابيل بابن جديد، شيث، حيث يكون بمقدور التابع الأنسابي، وشرعية حكم آدم، أن يسيرا عبر الابن الأصغر (التكوين 4: 25؛ 5: 3). في الأنسابية التالية يستعمل موتيف البشرية [المخلوقة] في صورة الرب تتابعاً [خلافة] من الأب إلى الابن، من آدم إلى شيث وعلى نحو مستمر كما تمرر (الصورة) إلى الجميع. بتقدم هذا الموتيف ضمن أنسابية، يضيف سفر التكوين الشرعية على حكم البشر على الأرض. فالملك، بوصفه (ابن الرب) يحكم عالمه [مملكته] وفق تتابع سلالي<sup>19</sup>.

إن مشكلة السردية الكبرى التي لم تُحل بعد، مشكلة اغتراب الجنس البشري عن الأرض التي أخذ منها تجمد تسويتها النهائية في ولادة نوح، باسمه

الإيحائي، العزاء/الراحة «هذا يعزينا عن أعمالنا ومشقة أيدينا في الأرض التي لعنها يهوه!» (التكوين 5: 29). يندرج حلّ قصة الطوفان للجنة الأرض تحت موتيفي الراحة والسبت، اللذين ختما قصة الخلق (التكوين 2: 1-3). في قصة الطوفان، يكونان عنصرين ضروريين من عناصر الخطاب حول الحرب المقدسة.

يُقدم بطّل الطوفان في شخصية رجل مستقيم، بقي في جيله، سارَ مع الرب، مثلما فعل حنوك (التكوين 6: 8-10). كما رأينا في الفصل الخامس، فإنّ هذه الشخصية، جنباً إلى جنب مع أيوب وأبراهام [إبراهيم]، مرسومة في التراث الشرق أدنوي القديم للملك الصالح. إنه ابن آدم وخليفته الشرعي، الحاكم على العالم التعيس الذي خطط يهوه في ذهنه أن يهلكه. بتقديم قضية يهوه دفاعاً عن إفناء كل الخليقة بالطوفان، يعتمد سفر التكوين على شخصية نوح هذا كملك مثالي ليضعه في تضاد مع مخطط ملغز موجز لشخصيات الفساد. هذا يقود يهوه إلى استنتاج أنّ كل مخيلة وتفكير القلب البشري كانا شراً على مرّ الزمن (التكوين 6: 5). يرى «ابن الرب» أنّ النساء جميلات فيأخذهن زوجات (التكوين 6: 1-3). يفسر سفر التكوين هؤلاء فوراً بأنهن الـ <نيفيليم> (الساقطات) ويربطهن بأصول العمالة والأبطال، الذين يلعبون أدواراً في قصص يعقوب ويشوع والجواسيس الاثني عشر المرسلين للتجسس على بلاد العمالة (العدد 13-14)، ومبارزة داود مع جوليات (صموئيل الأول 17) وآخرين (صموئيل الثاني 21: 16-22). يمتلك النيفيليم ميثولوجيا جديدة بالاهتمام<sup>101</sup>. متركة في أسطورة لوسيفر (نجمة الصبح) والملائكة الساقطين، الذين تمردوا ضد عبادة الرب في السماء. حكم الرب على النيفيليم بسبب سوء معاملتهم للضعفاء والأيتام: «إنكم آلهة، وجميعكم بنو العليّ. لكنكم ستموتون كالbشر، وتنتهي حياتكم مثل أيّ رئيس» (المزامير 82: 6-7). إنّ إشعيا، إذ يشبّه ملك بابل بلوسيفر في نشيده العالي النبرة العظيم، يقدم ربما أوضح طبعة كتابية من الأسطورة:

كيف هويت من السماء يا زهرة بنت الصبح؟ كيف قطعت  
وطرحت إلى الأرض يا قاهر الأمم؟ قد قلت في قلبك: إني أرتقي إلى  
السماء وأرفع عرشي فوق كواكب الرب، وأجلس على جبل  
الاجتماع في أقصى الشمال. . . أرتقي فوق أعالي السحاب، وأصبح  
مثل العلي! ولكنك طُرحت إلى الهاوية شينول، إلى أعماق الحفرة  
(إشعيا 14: 12-15).

بالمقابل، يقدم (النشيد الأخير) لداود الملك العادل بوصفه نجمة الصبح  
الجديدة:

عندما يحكم إنسان بالعدل على الناس ويتسلط بمخافة الرب، فإنه  
يشرق عليهم كنور الفجر، وكالشمس يشع عليهم في صباح صافٍ،  
وكالمطر الذي يستتبت عشب الأرض (صموئيل الثاني 23: 3-4).

في سفر التكوين يُدعم التباين بين الساقطين ومُلك [حكم] البشر المحول  
إلى نوح بوصفه الملك الصالح دعمًا قويًا في طبعة قصة الطوفان التي توجد  
في سفر حنوك الأول اليهودي القديم المنحول. إن التوازي بين شخصيتي حنوك  
ونسوح والتشديد في سفر حنوك على شرب العمالقة الدم البشري بوصفه  
الجريمة الكبيرة التي تشيطن الغضب الإلهي هما أساسيان لتقديم سفر التكوين:

اتخذوا لأنفسهم ولزعمائهم زوجات من كل اللواتي اختاروهن.  
فبدأوا بالتردد عليهن، لكي يدنسوهن لتلقينهن الشعوذة، والتعاويد  
[الرقى] وقطع الجذور وشرح الأعشاب. فحملن منهم وولدن  
عمالق، يبلغ طولهم حوالي 3000 ذراع. تأمر العمالق لقتل الرجال  
وافتراسهم، فبدأوا يرتكبون الإثم و[الفاحشة]. . . ضد كل طيور  
وبهائم الأرض والسماء وأسماك البحر، ويأكلون لحم بعضهم بعضًا  
ويشربون الدم. عندئذ شجبت الأرض الأشرار بسبب كل ما اقترف  
عليها (حنوك 7: 1-6)<sup>[11]</sup>.

في حين يعرف كل من يشوع وداود ولع العمالق بأكل اللحم البشري  
وشرب الدم، فإن الأرض في قصة قاين هي التي تفتح فمها واسعا



لاستلاع، دم هايل، ما ينم عن البصمة الواضحة للإله الجهنمي؟ مُت من أسطورة بعل الأوغاريتي. بحل لعنة الأرض، فإن منطق الرد بالمثل يطور سلسلة. إنه ينقل القصة من مباركة الأرض في قصة الخلق إلى لعنة يهوه في قصة الجنة، لعنة الأرض لولدها وخادمها إلى تصالح الجنس البشري مع الأرض التي جاء منها. هذا القالب، الذي ينتقل من الخصب إلى العقم ومن الحياة إلى الموت يشكل بنية زمن الامتحان الذي يحقق طريقه أو يؤجل الدمار والقضاء. تبدأ البقية الناجية الدورة من جديد ببركات جيل جديد. يغيّر النمط شخصية الفرد البار، نوح ويشوع، مع جيل الماضي المنبؤ من أبناء الرب إلى النفيليم (التكوين 5: 1-6: 4) والجيل الضال للقفر (التثنية 8: 9: 7-29؛ العدد 14). تشكل دورة البركة والامتحان والعقاب والبداية الجديدة السلسلة المتراكمة لسردية الخماسية. إنها تستعدي الفرد البطولي ذا الاستقامة ضد جيل يعرفه بالجهل والخوف أو ضد الرجال العظام لهذا العالم، الذين يتميزون بالعنف والجشع والردة.

يحدد القالب أيضاً الحكايات المنفردة والأبطال الفرديين من قصة دمار سدوم (التكوين 13: 10-13؛ 18: 16-19: 38) إلى سفر أيوب. يواصل دور الرجل الفرد البار هذا دور المخلص المصالح [المسوّي للخلافات]، الذي يسنده ملاخي إلى إيليا الخرافي: لمنع يهوه من لعن الأرض مرة أخرى (ملاخي 3: 24). إن قصة نوح والطوفان [في] الكتاب، تنقيح عبراني للقصة الرافدينية الشهيرة من الحكايات الخرافية ل(زيوسودرا وأتراهاسيس وأوتنابشتيم) هي حكاية القضاء الإلهي<sup>12</sup>. إنه يأتي في الوقت المحدد، يوم الغضب، عندما يتأسف الآلهة على خلقهم ويسلمون الأرض إلى يدي العماء [الفوضى]. يُعطل دور حواء بوصفها «أم كل الأحياء» عندما يفني يهوه «كل الأحياء» (التكوين 7: 4).

في التنقيحات والتعليقات الكتابية الكثيرة على أساطير الخصب الشرق أدنوية القديمة، ثمة شخصيتان من سفر التكوين تنافسان يونان خلال الزيارة

إلى العالم السفلي هما: لوط ونوح. في قصة دمار سدوم، بروابطها القوية بالطوفان، يردد هروب لوط من سدوم إحدى أساطير أورفيوس الإغريقية، المعروفة من القرن الخامس قبل الميلاد. يُعرف أورفيوس على النحو الأفضل بوصفه المغني والشاعر العظيم ويمجد نظيره الكتابي في داود. في أسطورة أورفيوس، كما نعرفها من إيسخيلوس، يستخدم البطل موسيقاه المغرية ليكسب امتيازات كبيرة من الآلهة. يعطى أورفيوس الإذن بالسفر عبر وادي الموت لاستعادة زوجته، الحورية يوريديسة ما يقدم تنويعات على أمل غلغامش في استعادة حبيبته أنكيبدو من عالم الأموات ورحلته اللاحقة عبر مياه الموت بحثاً عن خلوده هو. هناك شرط واحد. عندما يغادر أرض الأموات، يجب عليه ألا ينظر إلى الوراء ليرى إن كانت يوريديسة تتبعه. إن اشتياقه إلى زوجته الحبيبة، مع ذلك، يكون كبيراً إلى درجة أنه يتطلع إلى الوراء في لهفته فيخسرهما إلى الأبد. في قصة لوط، يكون العنصر الطاغوي هو الإيمان والطاعة للملائكة. إن أصهاره لا يصدقون أن يهوه يخطط لتدمير المدينة فيدفعون ثمن الشك هذا بحياتهم. عند الفجر، عندما يسير الآلهة إلى الحرب مع شروق الشمس، يتردد لوط نفسه في الهرب أمام التدمير القادم. ومع ذلك، فإن الملائكة يعكسون شفقة يهوه. إنهم يأخذون الرجل الصالح من المدينة من يده. يأمر لوطاً، وزوجته وبناته، «انجُ بحياتك، ولا تلتفت وراءك ولا تتوقف في أي مكان من الوادي» (التكوين 19: 17). مع ذلك فإن الفضول يكون أكبر مما ينبغي لزوج لوط؟ إنها تلتفت إلى الوراء لترى الدمار فتتحول إلى أحد أعمدة الملح التي تميز شواطئ البحر الميت حتى يومنا هذا. تستعمل قصة لوط أيضاً موتيفي الخمر وتحدد الحياة. إن بنات لوط، اللواتي نجون من دمار مدن الوادي وأهلها، ويختبئن في كهف، يجعلن أباهن الطاعن في السن يشمل من الخمر. في ليلتين متتاليتين، تحبل البنتان [منه] وتلدان أبناءً وجيلاً جديداً (التكوين 19: 30-38).

إنَّ السردية الثلاثية حول الملك والدم والميثاق، التي تبدأ بالبركة وتنتهي باللعنة، تختم سردية قصة الطوفان. إنها تقوم على موتيفات [تبدأ] من الخلق وتصور سلسلة من قصص الميثاق إلى الأمام إلى ميثاق دم موسى على جبل سيناء. بعد أن انحسرت مياه الطوفان، يترك نوح الفُلك لبني مذبحاً ويقدم أضحية طاهرة قرباناً ليهوه (التكوين 8: 20). إنَّ تقدمته مثل مقدمة هايل تنشُد القبول والمصالحة؟؟ (انظر اللاويين 1: 3-4؛ صموئيل الثاني 24: 18-25). ومثل مقدمة هايل، يقبلها يهوه، الذي «يشم رائحتها المبهجة». تكون مصالحة الأجيال ناجحة عندما يتعهد يهوه ألا «يلعن الأرض بسبب الإنسان» (التكوين 8: 21) مرة أخرى يتعهد بدلاً من ذلك بقسم مكرر ثماني مرات بحفظ العالم على قيد الحياة. فهو لن يهلك مرة أخرى (كل الأحياء) كما فعل في الطوفان. في هذا النشيد، يبطل يهوه سبت قصة الخلق: وتكون كل أيام الأرض مواسم زرع وحصاد وبرد وحرّ وصيف وشتاء ونهار وليل، لن تبطل أبداً (التكوين 8: 22)<sup>13</sup>.

إنَّ سردية سفر التكوين، التي تبدأ بوعد يهوه، تعيد أيضاً كتابة خاتمة السردية الرافدينية، حيث يصور الآلهة بسخرية وحتى بازدراء، وهم يرتعدون خوفاً وندماً على ما فعلوه لأولادهم:

خاف الآلهة من الطوفان فصعدوا إلى سماء آنو وهم ينكمشون. كان الآلهة يجثمون مرتعدين كالكلاب، فربضوا قبالة السور الخارجي. كانت عشتار تبكي وتولول مثل امرأة في المخاض. تنوح سيدة [الآلهة] ذات الصوت العذب بصوت عال: الأيام الخوالي تُحول إلى طين، لأنني تكلمت شراً في مجلس الآلهة. كيف أمكنني أن أتكلم شراً في مجلس الآلهة، أطالب بالحرب لأجل إثناء شعبي، في حين أنني أنا نفسي، التي ولدت شعبي، مثل بيض السمك الذي يملأ البحر. الآلهة، كلهم مذلون، يجلسون ويبيكون معها، شفاههم مزمومة، قاطبة. . . ستة أيام وست ليال هبت ريح الطوفان، عندما اكتسحت الريح

الجنوبية الأرض. أنا [أوتنابشتيم] قدمت قرباناً، سائل إراقة على قمة الجبل . . . الآلهة شموا الرائحة؛ الآلهة شموا الرائحة الحلوة؛ وصلت الآلهة، رفعت الحلي العظيمة، التي كان آنو صاغها محبة بها: "أنتم أيها الآلهة" هنا، بشكل مؤكد كما هذا الحجر اللازورد، على عنقي، لن أنساكم سابقى أتذكر هذه الأيام: لن أنساها أبداً! (Tablet XI.113-117, 155-165)<sup>[14]</sup>.

يعود يهوه إلى خليقته. لم تعد الأرض متروكة وحدها في العالم، حيث «السموات ليهوه وحده، أما الأرض فوهبها لبني آدم» (المزامير 115: 16). يتخلى يهوه عن استراحته يوم السبت ويتخذ دوراً فاعلاً في العالم، متحملاً عبء الملك بنفسه (انظر التكوين 1: 26-2؛ 3: 8؛ 22). يُعطى نوح دور بل المبعوث من بين الأموات. وقد نجح من مياه الموت، ينهض من الفلك كآدم جديد، شخصيته رمزاً يمثل البدايات الجديدة ومستقبل القصة. هذه الإعادة كتابة لمشهد الندم الإلهي على إحداث الطوفان، تسمح للمؤلف بأن يضغط على يهوه ليتخلى عن استراحته عندما يعيد صياغة قصته ضمن لاهوت الملك. يندرج حله ضمن الفهم القديم للإله بوصفه السيد [البطرون] والملك، في حين يكون الملك البشري، راعي وممثل البشر، مقيداً شخصياً بالملك العظيم الواحد للكون بقسمي الخدمة والطاعة [اللذين يقسمهما] التابع<sup>[15]</sup>.

في المشهد الثاني، تُصاغ خطة يهوه للعالم الجديد كعهد أو ميثاق مع نوح. يبدأ بكلمات البركة الممنوحة عند الخلق: «أثمروا وتكاثروا واملأوا الأرض» (انظر التكوين 1: 28؛ 9: 1). لكنه أيضاً سيصنع بداية جديدة. في مقابل مثال الخلق المقدم في سفر التكوين 1 حيث الإنسان سيحكم العالم مثل الملوك الصالحين في صورة الرب، في حين طلب الرب التقاعد في استراحة يوم السبت، الذي يطالب به كل آلهة أسطورة الطوفان، تمت بركة خصب الميثاق قارئها ببشرية جديدة. هذه البشرية لم تعد آدم العجوز وقاين، الذي «بأعشاب حقلها وخبزها يقتات»، مع أنها [مجبولة] بعرق جبينه (التكوين 3:

(18-19). هذا الآدم لا يُعارض ولا يتجنب أكل والتضحية بالحيوانات. بالأحرى إنه يأكل اللحم في صورة يهوه، المتقبل لقربان هايل ونوح. إنه يحب الرائحة الحلوة للخروف المشوي. هذا الآدم الجديد لميثاق نوح بعيد عن عبادات نباتية سفر التكوين (1). في خطاب موضوع بين بركتين فرديتين، يرسم جوهر آدم الجديد المأساوي (التكوين 9: 1؛ 9: 7). كونه قد وعد بألا يلعن مرة أخرى الأرض بسبب الشر في قلب الإنسان (التكوين 9: 22). يقرر يهوه أن يملأها لكي تفيض بصورة الرعب الإلهي:

لتطغ الخشية منكم ورهبتكم على كل حيوانات الأرض وطيور السماء وعلى كل ما يتحرك على الأرض، وعلى سمك البحر، فإنها كلها قد أصبحت خاضعة لكم. وليكن كل حي متحرك طعاماً لكم، فتأكلون كل شيء كما تأكلون البقول الخضراء التي أعطيتكم. ولكن لا تأكلوا لحمًا بدمه، وأطالب أنا بدمكم لأنفسكم. من يد كل حيوان أطالب به، ومن يد الإنسان أيضاً أطالب الأخ بنفس أخيه الإنسان<sup>[16]</sup>. فسالك دم الإنسان يحكم عليه بسفك دمه لأن الرب خلق الإنسان على صورته (التكوين 9: 2-6).

مرة أخرى، كما في افتتاح قصة الجنة، يُعطى الإنسان الإذن بأكل كل شيء، باستثناء واحد: «اللحم بدمه لا تأكلوا». يلقي هذا الشكل المختلف الحاسم من التحريم الأورفيوسي والفيثاغوري للتضحية بالدم استمرارية وتوسعاً في سفر اللاويين، يتناول فيه هارون، كبير الكهنة، دم ثور جرى تقديمه أضحية ويلطخه بإصبع على قرون المذبح للتطهير. ثم يسكب الدم على قاعدة المذبح تكفيراً عن الحيوان المقتول (اللاويين 8: 15). إن إعلان أن الشخص الذي يأكل الدم سوف «يستأصل البشر» يصف هذا العمل بأنه بمثابة نكث (ميثاق/ عهد الدم).

وأي إسرئيلي أو غريب من المقيمين في وسطكم، يأكل دماً، أنقلب عليه وأستأصله من بينكم. لأن حياة الجسد هي في الدم. لهذا



وهبتكم إياه لتكفروا عن نفوسكم، لأنّ الدم يكفر عن النفس  
(اللاويين 17: 10-11).

في حين أنّ الموازي لامتحان قصة اللجنة المتضمن في التحريم على الدم يشجع على الشك في أنّ هذا الخلق المجدّد يمكن أن يكون أكثر نجاحاً من الأول، فإنّ الترديدات الأخرى توحى بأنّ المشهد ينذر فعلاً بكارثة. في حين أنّ قصة الخلق قدّمت الجنس البشري بوصفه ملكاً سيّداً على العالم وعلى كل ما يعيش عليها (التكوين 1: 28)، يعطى هذا الآدم الجديد دور المفترس والصيد، ملكاً يحدث الرعب، يتلعّ كل الأحياء. إنّ امتحانه هو أنه يجب ألا يشرب الدم. لما كان الدم يحمل الحياة فإنه يعود للرب، الذي سيُعتبر هذا الآدم الجديد مسؤولاً. تنقح صورة الرب ويعاد تعريفها بأنها «الخشية [و] الرهبة» (التكوين 9: 2)، مهددة مجازات الحرب المقدّسة.

بلغّة حبكة القصة، فإنّ تقديم الإنسان في صورة (خشية) و(رهبة) يهوه يضع أساس دور أكثر فاعلية في الخلق لأجله. إنّ وضعه قوسه في السماء هو شكل مختلف من القلادة التي تضعها عشتار في السماء كمذكّر مماثل بدمار الطوفان. إنّ لقوس يهوه انعكاساً ذا وجه يانوسي. فهو لا يَختم فقط رعب الطوفان بالألق القلادي لقوس قزح، بل هو أيضاً أي الميثاق وإنذار لأجل المستقبل: قوس محارب، سوف يستعمله يهوه بدلاً من الطوفان. إنه سيُحمل في الحرب المقدّسة لمعاينة الجنس البشري. يستند سفر التكوين على أساطير الإله الإغريقي آريس مع قوسه<sup>171</sup>. باسمه الإيجائي الذي يفيد معنى (الحرب) و(الدمار)، كان، برأي زيوس، «الأكثر بغضاً من بين كل آلهة أولمبوس». كان له ابنان: ديموس (الخوف) وفويوس (الرعب). بمساعدتهما، استمتع آريس نفسه بتدمير المدن وشرب دم المحتضرين. ماهاه سوفوكلس بالطاعون (أوديب ملكاً، البيت 190)، الذي تردد صدهاء في استعمال الكتاب لثلاثية (الرعب والجذام والحمى)، المستخدمة لإطفاء بصر الذين يخالفون شريعة

يهوه (اللاويين 26: 16) و(السيف) و(الطاعون) الموازين، اللذين يعاقبان الذين ينقضون الميثاق (اللاويين 26: 25).

إن يهوه، وقد وضع شروط ميثاقه مع نوح، يعد بألا يستأصل «كل حي» مرة أخرى بمياه الطوفان (التكوين 9: 11). في المستقبل، إذ تستعمل المجازات العائدة إلى إله العاصفة بعل = عندما يحدث السحب فوق الأرض ويرى قوسه، سيتذكر ميثاقه (التكوين 9: 12-17). عندما يفتح الميثاق مع نوح سفر التكوين على قصة الحرب، فإن الشرط الثاني لهدنة يهوه، المتعلق بسفك الدم، يصبح حاسماً إذا كتب لخطته النجاح. إن يهوه سوف يمارس احتكاراً على الحرب والجزاء، إلى حد كبير مثلما يمارس احتكاراً على الملك. تقدم قضية سفك الدم المفتاح لفهم كيف أن الحرب المقدسة هي أداة يهوه لقهر الفساد في قلب الإنسان. «يهوه سيطلب بأرواحنا؛ إنه الدم هو الذي يكفر عن النفس» هذه المقدمة إلى صورة يهوه في (الخشية) و(الرغبة) التي تدخل الجنس البشري إلى العالم هي مقدمة طموحة. إذ توحى ردية منطلقها أن ثيمة الحرب المقدسة تبدأ كمشروع سلمي (Pacifist). لما كان ليس بمقدور أي إنسان أن يشن الحرب من دون سفك الدم، فإن احتكار يهوه الحرب المقدسة باعتباره الشرعية الوحيدة للحرب ينبغي أن يجعل من البشر سلميين. ومع ذلك، يجب أن يقلق القارئ مرة أخرى من أن يهوه قد نسي أن الجنس البشري مخلوق على صورته.

في المشهد الختامي من قصة الطوفان، يقوم نوح ديونيس، ولد من جديد من مياه الموت (انظر المزامير 23: 2، 5)، بغرس كرمة ويصبح أول من يشرب الخمر الجديد وينام ثملاً (التكوين 9: 20-21). ينتهي المشهد بترديد لموتيف العار في قصة الفردوس (التكوين 3: 10-11) وإلى حد يشبه كثيراً قصتي الفردوس وقاين، باللعة المحددة للمصير. هذه اللعة لكنعان المستقبل تضع سلسلة سردية الحرب المقدسة للخماسية موضع التطبيق (التكوين 9:

24-27). توسع الشيمات التي بدأت للتو ويُحمل خطاياها إلى مدى أبعد عندما تنتقل القصة من شخصياتها البشرية المضادة للشخصيات الإلهية إلى شخصيات جيو-إثنية، مثل كنعان وإسرائيل، تقف في تضاد معكوس مع بعضها بعضاً، وهي البنية التي تميز السردية من سفر التكوين (10) إلى خاتمة سفر الملوك الثاني. إن اللعنة المحددة لقدر الأرض في قصة اللجنة هي لعنة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بلعنة الأرض لقايين. ففي حين أن قصتي اللجنة وقايين ممتلئتان بصور الصحراء والقحط، فإن اللجوء إلى اللعن يتيح للأرض أن تُبارك بالخصب. تحول الأرض القاحلة إلى كرمة خصبة.

### 3 / 1 / 3 كل جيوش يهو

إن شخصية نوح وقصة ميثاقه مع الرب تترددان في قصص إبراهيم [إبراهيم!]. فقد كان إبراهيم [إبراهيم!]، مثل نوح وأيوب، رجلاً باراً، تقياً في جيله. سار مع الرب (انظر التكوين 6: 9). إنه أيضاً الثاني من ثلاث شخصيات، نوح وإبراهيم [إبراهيم!] وموسى، تبرم عهوداً وتقدم ثيمة الحرب المقدسة في الخماسية. إن القصة، التي تنطلق من قصة برج بابل، حيث شُتت كل الجنس البشري فوق وجه الأرض، تجعل إبراهيم [إبراهيم!] يلعب دور الاستثناء الذي يجد فيه يهو نعمة:

وقال يهو لأبرام: اترك أرضك وعشيرتك وبيت أبيك واذهب إلى الأرض التي أريك، فأجعل منك أمة كبيرة وأباركك وأعظم اسمك، وتكون بركة. وأبارك مباركك وألعن لاعنيك، وتبارك فيك جميع أمم الأرض (التكوين 12: 1-3).

يؤطر نداء إبراهيم [إبراهيم!] جدول الأعمال لأجل بقية سردية سفر التكوين، التي تنتقل نحو أبناء يعقوب السبعين الذين يدخلون مصر ليصبحوا الشيوخ السبعين لأمة عظيمة (التكوين 46: 1-15). إن تقديم إبراهيم

[إبراهيم!] كرمز لأجل الحكم على العالم كله يرسخ الفكرة المهيمنة المتكررة للحرب المقدسة. يبدأ سلسلة تربط أساطير أبراهام [إبراهيم!] بأساطير إسحق ويعقوب، ناقلاً دور أبراهام [إبراهيم!] إلى شعب إسرائيل (التكوين 12: 3، 7؛ 13: 15؛ 15: 5، 18؛ 17: 8، 19؛ 18: 18؛ 22: 18؛ 24: 7؛ 26: 3-4؛ 28: 14). يتجول أبراهام [إبراهيم!] عبر سلسلته السردية من قصة إلى قصة، يبني المذابح [جمع مذبح، ع ح] ويتكلم مع الرب. تتمحور سلسلة السردية على ثيمات الميثاق والحرب المقدسة<sup>18</sup>. في رؤيا [منام]، يأمر يهوه أبراهام [إبراهيم!] أن يأخذ بقرة عمرها ثلاث سنوات، وعزة وكبشاً، معاً مع يمامة وحمامة صغيرة. يقطعهما أبراهام [إبراهيم!] إلى نصفين ويضعهما على الأرض فوق بعضهما بعضاً، ويحرسهم من الطيور الجارحة. عند غروب الشمس، يلفه الظلام الرهيب عندما ينام. المشهد حكاية رمزية (allegory) ويردد صدى طقس إبرام الميثاق في سفر إرميا. يمثل الحيوان المشطور إلى شطرين رمزاً للعقاب الذي سيتم إنزاله على من يخرق هذا العهد مع الرب (إرميا 35: 17-19). إن اختيار الحيوانات يدعم الحكاية الرمزية. فالبقرة هي مقدمة لسفك الدم (التثنية 21: 1-9). والعزة ترمز إلى القوة (القضاة 13: 19-23) وهي المقدمة للفصح (الأخبار الثاني 35: 7؛ انظر الملوك الأول 20: 26-30). يرمز الكبش إلى القائد، قائد الجيوش، (قوى البلاد)، ويرمز إلى الملك في عجرفته الذي يجري إذلاله (عزرا 17: 1-21). أما اليمامة، من ناحية أخرى، فتمثل حياة العاجزين، التي ينبغي ألا تُعطى للوحوش المفترسة: القوى الكبرى لهذا العالم (المزامير 74: 19). إن مهمة أبراهام [إبراهيم!] هي أن يتذكر الميثاق وأن يحفظ البلاد من الفرع (المزامير 74: 20) أما الخامسة، الحمامة الصغيرة، فهي رمز أولاد الرب الذين يخلقهم الميثاق، الذين سيحملون على جناحي نسر ويحررون من العبودية في مصر (الخروج 19: 3-6). يؤدي يهوه دور النسر لإسرائيل المؤمن، الذي

يحمي إسرائيل ويرفعهم على جناحيه ويطعمهم في القفار (التثنية 32: 10-19)، وإلا فإن جثثهم ستكون طعاماً للطيور والحيوانات البرية (إرميا 19: 1-9؛ 34: 18-22؛ انظر إرميا 7: 30-34).

الرؤيا الثانية تأتي أبراهام [إبراهيم!] عندما تغرب الشمس. يمر الفرن المدخن والمشعل الملتهب بين القطعتين. إنها نبوءة يتعين تفسيرها بيوم الحكم على سدوم، عندما يصعد دخان الأرض «مثل دخان من فرن» (التكوين 19: 28). هذا الفرن، الذي ينقي الذهب والفضة، يميز المحاكمات القادمة التي من خلالها سينقى إسرائيل من خلال معاناته في أرض مصر (الخروج 19: 18) وفي مستقبل أبعد، يُماهى مع صهيون ومعاناة أورشليم (إشعيا 31: 5-9). يستند ملاخي على هذا الجواز للحكم النهائي، الذي يحرق فيه التنور عصابة الآثمين ويفصلهم عن الأخيار (ملاخي 3: 18-19). إن الفرن وناره هما سلاح الملك في الحرب المقدسة، التي تعبر عن الغضب الإلهي. (المزامير 21: 10).

تقدم القصة المركزية لهذه السلسلة حول أبراهام [إبراهيم!] قصة أصل للغة «قطع الميثاق» (التكوين 17: 2-14). في هذا المشهد، ليس قطع الحيوانات في سبيل التلاعب بالكلمات بل قطع حشفة القضيب و[الغلفة] هو الذي يحمل الثقل المجازي. إذ تصاغ سببية مزدوجة. فالعهد ليس فقط بين أبراهام [إبراهيم!] والرب، بل هو أبدي: بين يهوه و(بذرة) أبراهام [إبراهيم!]، إلى الأبد. لذلك، تقطع الحشفة بسبب البذرة الآتية من القضيب. إن الرمزية يدعمها أيضاً وعد الميثاق بإعطاء أبراهام [إبراهيم!] نخصب شعوب كثيرة.

تختون على مدى أجيالكم كل ذكر فيكم ابن ثمانية أيام سواء كان المولود من ذريتكم أم كان ابناً لغريب مشترى بمالك ممن ليس من نسلك. فعلى كل وليد سواء ولد في بيتك أم اشتري بمال أن يختن، فيكون عهدي في لحمكم عهداً أبدياً. أما الذكر الأغلف الذي لم يختن، يستأصل من بين قومه لأنه نكث عهدي (التكوين 17: 12-14).



هذا المقطع الهام يفسر عادة الختان بوصفه شارة الميثاق، التي تحفر في لحم الشعب المقيد به. كما شارة الميثاق في قصة نوح، قوس يهوه، تربط هذه الشارة أيضاً بالحرب. فالميثاق هو (ميثاق/ عهد دم). تنطوي الإشارة إلى (الرجل الأغلف) بشكل واضح على مصطلح فظ للشتيمة (القضاة 14: 3؛ 15: 18؛ صموئيل الأول 14: 6؛ 17: 26، 36). فهذا الرجل، غير المقيد إلى إلهه، هو بلا شرف، ينبغي استبعاده عن الشعب ليموت في الخزي (حزقيال 28: 9-11؛ 31: 32). على نحو مماثل، فإن فرعون والمصريين، والآشوريين والعيلاميين والأدوميين كلهم ملعونون من يهوه ليموتوا (غلفاً). كل ملوك الشمال ملعونون ومدانون ومحكوم عليهم بهذا القدر الشائن. إن يهوه يسقطهم من علياءاتهم المتكبرة. يرسلهم إلى العالم السفلي، دنيا الأموات، جنودهم ينادوهم من القبر (حزقيال 31-32). بتحويل هذه اللغة إلى هلاك السامرة وأورشليم، يرسم إرميا نفس المجاز ليتكلم عن هلاك الأجانب. ففي حين أن جميع الأمم هم (غلف) فإن [بني] إسرائيل هم «ذو قلوب غلفاء» (إرميا 9: 24-25). في سفر مراثي إرميا، يرسم المؤلف صورة موت (أغلف) في المعركة، مع ظل خفيف لقصة النسر الساقطة:

كيف خيم يهوه في غضبه بالظلام على ابنه صهيون، وطرح من السماء إلى الأرض جلال إسرائيل ولم يذكر موطنه قدميه في يوم سخطه؟ قد هدم يهوه من غير رحمة جميع مساكن يعقوب. قوض غضبه معاقل ابنة يهوذا، وألحق العار بالمملكة وحكامها؛ إذ سواها بالأرض. بتر في احتدام غضبه كل قوة إسرائيل (مراثي 2: 1-3).

تستند لغة الميثاق على علاقة السيادة (patronage) بين الملك وإلهه. في قصة أبراهام [إبراهيم!]، إن موتيف الختان كشارة لذلك الميثاق هو شارة خضوع لله الذي ينتمي إليه المرء. إن حصرية هذه الشارة برجال إسرائيل ليست ببساطة ملمحاً من ملامح الهوية القومية. إنها أيضاً مرتبطة بطبيعة الميثاق،

الذي يجعل كل الرجال الإسرائيليين جنوداً في جيش يهوه. ليست وظيفة الحستان الرمزية الخالقة للمجاز متجذرة في أي حاجة تاريخية لأمة صغيرة لأن تدافع عن نفسها، بل بالأحرى في الفهم اللاهوتي للتقوى كجيش خلاص، يتطلب من القلوب أن تكون محتونة. فالجذور التاريخية للمجاز تعود أبعد من ذلك بكثير إلى الوراثة في التاريخ، إلى فهم الجنود في الحرب، كما يعبر عنه في نصوص تعود إلى زمن مبكر كزمن السلالتين الحاكميتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة<sup>19</sup>. توصف البلدان المفتوحة غالباً في النقوش بالمجاز: «بذرتها لم تعد موجودة». إنه يعبر ليس فقط عن الهلاك الكلي بل أيضاً عن تحول السيادة على البلاد إلى فرعون، الذي يكون الآن مسؤولاً عن خصب ومستقبل أرضه الجديدة. إن عنصر البذرة والخصب الذي تجلبه يعكس هبة إلهية، يعبر عنها في الذرية ومستقبل الإنسان. في النصوص المصرية، تُربط عبارة «بذرتها لم تعد موجودة» بالممارسة العسكرية لجرد الأعداء المقتولين في المعركة. فالجندي المختون ينتمي إلى الإله. بذرته تحت حماية سيد إلهي. بدلاً من إغاظة الإله يقوم الذي قتل الجندي الميت بقطع يده، ويتم الجرد. بالمقابل، ليس للجنود غير المختونين، أي: الغُلف، إلهاً وحماية. إذ تقطع أفضيتهم، وتؤسر خصوبتهم ويموتون لذلك ميتة شائنة، فنفسهم محكوم عليها بالموت. ضمناً، يكون المختنون محميين من ظلمة العالم السفلي. في أحد النقوش، تصان بذرة الملك في السماء. على نحو مشابه، فإن المجاز الفالوسي [القضيي] (رفع قرن الملك) هو شارة انتصار الحرب المقدسة. إنه يعد بالخصب المانع للحياة، كما أن فقدان التوتر في قوس البطل أو إغراق قرنه أو قطعه كما في النقوش المصرية، يرمز إلى فقدان الفحولة ويصبح شارة على "الخزي" (انظر أيوب 29: 20؛ صموئيل الثاني 1: 17-27).

تقدم قصة ميثاق أبراهام [إبراهيم!] الأساس لسردية الحرب المقدسة الكتاب، التي تطفئ على خط الحبكة من قصة خروج إسرائيل من مصر

حتى نهاية سفر الملوك الأول. إن بذرة أبراهام [إبراهيم!]، أولاد إسرائيل، المقيدين إلى إلههم من خلال الختان، تصبح جيش يهوه القاهر ضد أمم كنعان (التكوين 15: 13، الخروج 12: 41). كما يُردد ميثاق دم أبراهام [إبراهيم!] في قصص موسى (الخروج 20-23) ويشوع (يشوع 24) إلى داود (صموئيل الثاني 7)، فإن ثيمة الحرب المقدسة تصل إلى أن تقرر قدر داود وأبنائه ولا تهدأ حتى يرسل يهوه نبوخذنصر لتدمير أورشليم (الملوك الثاني 24-25). حتى هناك، لا تنتهي بل تُتخذ مرة أخرى في حكايات أورشليم الجديدة في سفري نحميا وعزرا، حيث يأخذ شكل الأمثلة التهكمية لأجل جيل آخر [لما يأت] بعد.

### 3/1/4 عزرا وتطهير أورشليم

يحدد أبراهام [إبراهيم!] كغريب ومتشرد [تائه] في أرض كنعان (التكوين 12: 1؛ 23: 4) الهوية الذاتية للقاريء التقى لقصص إسرائيل القديم. فهم، بوصفهم "بني إسرائيل" يحاكون أبراهام [إبراهيم!] ويتوقون إلى التيه في أي طريق يظهره لهم يهوه (التكوين 12: 4). في سرديات الميثاق والحرب المقدسة، تكون هذه الهوية معكوسة بشكل تهكمي في هوية العدو، المقيم في البلاد. فإسرائيل يوضع تحت لعنة يهوه ويرسل إلى المنفى [السي]. في هذه القصص حول إعادة بناء أورشليم، تجد مطالبة التوراة بالحرب المقدسة ضد شعوب كنعان مفارقتها في دعوة التوراة إلى حب الغريب والعناية بالأجنبي الذي يعيش في البلاد (اللاويين 19: 18، 34).

من النادر أن يُصور التماهي مع الأجنبي بشكل أوضح مما يصور في مشهد فراش موت داود في سفر الأخبار الأول، الذي يعترف فيه بتواضع بالرب ملكه وسيده الحقيقي. في هذا المشهد، يتكلم داود بالنيابة عن كل اليهود. إنه «ضيف عابر وغريب مثل كل آبائي» (الزمير 39: 13):

لأنّ منك [أيها يهوه] كل الأشياء تأتي، وما تقدمه لك إنما هو من يدك. فنحن مثل آباءنا، غرباء وتزلاء أمامك، وأيامنا كالظل على الأرض؛ لا رجاء فيها (الأخبار الأول 29: 14-15).

هذا التماهي الذاتي للقارىء مع العدو وموضوع الحرب المقدسة يكون مركزاً على خلاصة التوراة، المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بقصة سليلي أبراهام [إبراهيم!] بوصفهم أجنب في أرض مصر:

إذا أقام في أرضكم غريب فلا تظلموه، وليكن لكم الغريب المقيم عندكم كالمواطن. تحبه كما تحب نفسك، لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر (اللاويين 19: 33-34).

في طبعة سفر التثنية من الشريعة، يكون هذا التعريف الذاتي كأجنبي متساوياً وغير نافر. يُشرح المنطق في سياق خطبة وداع موسى الطويلة، التي تفسر الشرائع المعطاة على جبل حوريب (انظر التثنية 5: 6-21؛ الخروج 20: 2-17). يفسر موسى التوراة في ضوء مستقبل إسرائيل ويقدم ملخصاً للوصايا العشر. يوسع الوصية الأولى بالمطالب المطلقة بطهارة القلب: «فأحبوا يهوه إلهكم من كل قلوبكم ونفوسكم وقوتكم» (التثنية 6: 5)<sup>[20]</sup>. يوسع تعليق خطبة وداع موسى القاعدة الذهبية، ليس بحب الجار والغريب والعدو، بل بلعن أمم كنعان (انظر التكوين 9: 25؛ 10: 15-18). تدرج أسماء سبعة من أبناء كنعان، الذين يوصفون جميعاً بأنهم أمم أعظم وأكثر جبروتاً من إسرائيل، سوف يبيدهم يهوه في حرب مقدسة. يجب تدميرهم نهائياً (التثنية 7: 1-5). يشرح موسى أن هذه الحرب المقدسة هي لـ (تطهير) الأرض؛ لأنّ إسرائيل ليست كالأمم الأخرى. يجب أن تكون شعباً كاملاً ومقدساً لإله كامل ومقدس [قدوس]. هذا التنقيح الجريء لسفر الخروج (انظر التثنية 7: 6-11؛ الخروج 19: 5-6) يمتلك طموحاً جديراً بالاهتمام. إنه يسند إلى سفر التثنية مهمة مغلفة بالمفارقة. إنها مهمة

تنطوي على هدف مشوش فلسفياً: "الشعب الكامل والقدوس" لسفر الخروج يجب أن يُخلق من أكثر أمم العالم لاوعداً. يقضي قانون الجزاء بأن يكون الوجه الآخر لـيانوس (janus) هو وجه الحرب المقدسة، المصمم لإفناء أبناء كنعان الملعون مرتين: الغرباء المقيمون في أرض إسرائيل. إن سفر التثنية سيوحد هذه الأضداد حيث إن الأمر بحب المرء جاره يجب ترسيخه أكثر بحب العدو. كلما كانت اللغة أكثر امتلاءً بالكراهة، كانت أحجية شن الحرب المقدسة ضد الذات أكثر فتنة.

يقدم موسى المفتاح إلى أحجيته الاستفزازية بلا تأجيل. بعد هذه المباشرة لحب الرب بالوثنية المغرية للأمم مباشرة، يقدم إرشاداً في الخضوع للتوراة يذكر جمهوره كيف أن يهوه قد هداهم من خلال مغامراتهم في أثناء أربعين عاماً في القفار، بغرض إذلالهم وامتحنهم (التثنية 8: 1-6). جاعوا فأطعمهم بالخبز الذي علمهم أن «الإنسان لا يحيا بالخبز وحده، بل بالأحرى مما يأتي فم يهوه». كانت عنايته بهم كبيرة حيث إنه حفظ ملابسهم من الاهتراء وأقدمهم من التورم. كان تأديبه له تأديب أب لابنه. كان التيه في القفر هو تربية إسرائيل في التواضع. عبر إصحاحين من الإرشاد حول كيف يتعين على إسرائيل أن يسير في طريق يهوه وأن يخافه (التثنية 8: 6)، فإن الحرب المقدسة، بمفارقة هوية الأجنبي، ليست بعيدة أبداً عن النص. بدافع من حب يهوه، يختار إسرائيل بوصفه ابنه البكر. ومع ذلك، فإن الرب العظيم، الجبار والمرعب هذا يحقق العدالة لأجل الأيتام والأرامل. إنه يحب الغريب ويعطيه طعاماً ولباساً (التثنية 10: 12-18). كيف تحب الرب بقلب طاهر وتخاف منه؟ الجواب: «احبوا الغريب، لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر». هذا يعرف «الخوف من يهوه» في القصة (التثنية 10: 19-20). مع أن موسى يشير مرة أخرى إلى ثيمة الحرب المقدسة ضد شعوب كنعان، فإن الأمر بحب الأجنبي يردد سبع مرات. إسرائيل شعب مقدس، وسيحكم عليه من رعايته للغريب



واليتيم والأرملة (التثنية 14: 28-29؛ 16: 11، 14؛ 24: 17-18؛ 26: 12). هذا اعتراف محدد لهوية اليهودية وهو مفارقة:

كان أبي آرامياً تالهاً، ثم انحدر إلى مصر وتغرب هناك، ومعه نفر قليل. ولكنه أصبح هناك أمة كبيرة عظيمة. فأساء إلينا المصريون وأرهقونا وقسوا علينا في استعبادهم، فصرخنا إلى يهوه إله آبائنا، فاستجاب لنا ورأى بؤسنا وتعبننا وضيقنا. فأخرجنا من ديار مصر بقوة شديدة وقدره فائقة، وويلات عظيمة وآيات وعجائب. وأدخلنا إلى هذا المكان، ووهبنا هذه الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً (التثنية 26: 5-9).

تضع خطبة وداع موسى إسرائيل ودخوله إلى الأرض الموعودة في امتحان مقرر للقدر. فهم سوف يتلقون البركات من جبل جرزيم إذا أطاعوا ولعنة من جبل عيبال إذا لم يطيعوا. في اليوم الذي يدخلون فيه البلاد ويصبحون شعب يهوه، ستصعد ست من القبائل [الأسباط] على جبل جرزيم وست قبائل سوف تتسلق جبل عيبال. سيطلق اللاويون بصوت عالٍ اثنتي عشرة لعنة (التثنية 27: 1-26). هذه اللعنات تلحن الذين لا ينصفون الغريب أو الأرملة أو اليتيم. يختم موسى خطابه بقائمة مزدوجة بديلة بالبركات واللعنات (التثنية 28: 1-9)، متنبئاً بفشل امتحان إسرائيل. سيعودون إلى دورهم كغرباء في أرض مصر.

إن شخصية المسيح بصفته أمير السلام (إشعيا 9: 6)، التي يرمز إليها في هذه الإعكاسات لقدر المضطهدين وتلعب هذا الدور المركزي في صورة داود في سفر المزامير وصورة يسوع في الأناجيل، هي مركزية لهذا التنقيح الأدبي لتراثات الحرب المقدسة الشرق أدنوية القديمة ضمن أسطورة الملك الصالح الخاصة بها. يعاد ترسيخ الحكم الإلهي في العالم ويحول اضطهاد وعنف الملوك في رؤية طوباوية للسلام، الذي يمارس فيه البائسون والمضطهدون دور إنسان جديد لا حرب فيه بعد الآن (صموئيل الثاني 1: 17). مع ذلك فإن ثيمة

الحرب المقدسة لا تُحل ويقول إسرائيل قصة لا تنتهي أبداً، مع دورات الخلق والفناء، التي تعود دوماً إلى بداية جديدة وإلى إخفاق جديد. بمشيئة يهوه، جرى اختيار إسرائيل عن طريق ثيمة الميثاق ليمثل، كما يمثل نوح بعد الطوفان، آدم جديداً لقصة الكتاب وليحل محل أمم العماء. إن عدم امتثال إسرائيل لميثاقه مع الرب يحول هذه اللعنة ضد إسرائيل ذاته. تسقط السامرة أولاً ومن ثمّ أورشليم تحت لعنة يهوه وتكونان منذورتين للدمار.

إن إخفاق إسرائيل القلم هذا يتلوه إنتاج سردية، تحدد هوية أولئك الذين عادوا من السبي، تائبين وأكثر حكمة لأنهم تعلموا من الماضي. يحاولون أن يؤسسوا أورشليم جديدة أو إسرائيل جديداً مركزاً على طهارة القلب. هذه السرديات، أسفار عزرا ونحميا وإسدراس الأول وميثاق دمشق وسفرا المكابيين الأول والثاني والأنجيل، تفتح وتواصل دورة قصة لا تنتهي أبداً.

يجند الكتاب أصواتاً كثيرة ليسر ثيمة الحرب المقدسة: أصوات التزعة العصبية/ القومية (nationalism) ورهاب الأجانب (Xenophobia) والعنصرية (racism)، أصواتاً ترفع ضد الغرباء والأجانب والإخوة وأصواتاً ترفض الحرب والعنف. إن الحرب المقدسة، بسبب كل واقعيتها، وبسبب كل الكراهية التي يحشدها أبرز شخصياتها وأبطالها، تصلنا في الكتاب ليست كواقعة تاريخ بل كخطاب في الأدب. إنها لا تشكل سياسة، بل فلسفة<sup>121</sup>.

إن لعنة كنعان وثيمة الحرب المقدسة العسيرة والعنيفة التي تبدأها هي ثيمة ربما دخلت على النحو الأفضل عبر الباب الخلفي بمساعدة القصص التي تواصل سردية إسرائيل بعد أن يكون الجزء قد دمر إسرائيل القلم، قصص العودة من المنفى وبناء أورشليم الجديدة. إن مخطط الحرب المقدسة، الذي بدأ الميثاق الثلاثي مع نوح وأبراهام [إبراهيم!] وموسى بتنفيذه، قد آل إلى الفشل. فالكنعانيون لم يُطردوا (التكوين 10: 15-19) بل بقوا في البلاد. بدلاً من ذلك، وقع إسرائيل نفسه تحت لعنة يهوه المقدسة وطرد من البلاد.

من رماد أورشليم، ينهض الفينيقي عندما يحقق قورش نبوءة إرميا ويرسل الناجين من بيوت يهوذا وبنيامين مع هبات الذهب والفضة ليعيدوا بناء هيكل يهو (عزرا 1: 1-6؛ انظر الخروج 12: 35-36).

هذه الثيمة تمدنا بالمشهد الأكثر حزنًا في كل الأدب الكتابي، [المشهد] الذي يختم سفر عزرا. لا يمكن أن يهتز الحزن حتى عندما يخيب توقعات القاريء. تبدأ قصة تطهير أورشليم في سفر عزرا، عندما يُرسل الإمبراطور الفارسي، أرتخششتا (Artaxerxes)، عزرا، الكاهن، كاتب شريعة إله السماء، مبعوثًا له إلى أورشليم. يأتي رجال الحاشية إليه ليخبروه أن شعب إسرائيل، والكهنة واللاويين لم ينفصلوا في الحقيقة عن الكنعانيين وشعوب الأرض لكنهم لم يتزاوجوا معهم. «اختلط النسل المقدس بأمم الأرض» (عزرا 9: 2) يخبر عزرا قارئه: «مزقت ثيابي وردائي؛ ونبذت شعر رأسي، وجلست حائرًا». يعترف بعاره في الصلاة. يتكلم عزرا عن اتهام أورشليم بسبب التخلي عن وصايا الرب «منذ أيام آبائنا وإلى هذا اليوم» (عزرا 9: 7). مع ذلك، فإن ما يقتبسه عزرا، على أنه الشريعة التي تخلت عنها أورشليم وبوصفه الأساس لأجل شعوره بالذنب هو جميع متحيز إلى حد كبير لبضعة مقاطع من التوراة تقدم إرشادات لغزو كنعان في ظل يشوع:

إن الأرض التي تدخلون لتراثوها هي أرض نجستها شعوبها برجاساتهم، من أقصاها إلى أقصاها. والآن لا تزوجوا بناتكم من نبيهم، ولا تزوجوا أبناءكم من بناتكم، ولا تسعوا في سبيل أمنهم وخيرهم، لكي ترسخ قوتكم وتاكلوا خير الأرض وتورثوها لأبنائكم إلى الأبد (عزرا 9: 11-12؛ انظر الخروج 34: 11-16؛ اللاويين 18: 24-30، التثنية 7: 2-4).

بعد أن يختم صلاته، تنتقل السردية من صوت عزرا إلى الشخص الثالث [المفرد الغائب]. إن الإضاءة الدرامية للمؤلف على رغبة عزرا في الطهارة

تلامس مباشرة صلاة عاره وشعوره بالذنب على تنجيس الشعوب للأرض (عزرا 9: 11) الذي تواصله البقية اللامؤمنة.

إنَّ عزرا، الذي فوضه أرتخششتا ليحكم يهوذا وأورشليم وفقاً لشرعية الرب، وصف زوجات إسرائيل بأنهن «أجنبيات» <نكريّوت>، سليلات الشعب الذي لم يطرده يشوع وجيله. إنَّ عزرا، الذي يتدع توراة لفظية بالفعل [العبراني] <نكرت> (يقطع، يفصل) يجعل الشعب «يقطع الميثاق» وبذلك يفصل النساء بفعالية خطائية. فالتوراة، التي تستبعد زوجاتهم عن إسرائيل الجديد، تبدو فظة مثلما هي متحيزة (انظر التكوين 17: 14) تدعو الخطاب إلى السجال: هل تتطلب الشريعة الطاعة أم الشفقة؟ إنَّ سفر يونان، بالطبع، قد فتح هذا السجال بقصة أخرى، تؤيد الشفقة على الأجانب المكروهين لنيوى العظيمة [التابعة] لآشور. فالتوراة لا يدعم ولا يحمي حقوق الغرباء والأجانب في إسرائيل فحسب (خصوصاً، التثنية 10: 19، 14: 19، 29؛ اللاويين 19: 18، 34)، بل تستخدم هذه الشرائع الخاصة بالأجنبي والغريب عمومًا لتلخيص جوهر التوراة. إذ يثير الكاهن الكاره الأجانب في سفر عزرا سجلاً رأيناه قبلئذٍ حول الطهارة، وهوية الأجنبي وأولاد مستقبل أورشليم.

في المشهد الدرامي الختامي من السفر، تظهر دموع عزرا أورشليم. فالناس، الذين يبكون مع مصلحتهم، يرمون ميثاقهم الجديد في محاولة للوصول إلى هدف فشل يهوه بالوسيلة نفسها المستخدمة في الوصول إليه عبر قرون من الحرب. بقسَمَهم، يطرد الناس كل زوجاتهم الأجنبيات وأولادهم، كما يطالب عزرا والأبرار (الذين ارتجفوا أمام الرب). بعد ثلاثة أيام، يشتكون من لامعقولية مرسوم عزرا، أن يطهروا الأمة فوراً. تختتم شكواهم القصة على «نجاح» عزرا بضجيج وحزن مطلق. إنَّ مهمة طرد زوجاتهم وأولادهم هي أكبر من أن تنجز في مثل هذا الزمن القصير، فيما هم يقفون تحت المطر. (عزرا

10: 13). يحتاج القارئ إلى أن يسأل، هل ترتجف استقامتهم أمام الرب أم أمام مطره؟. إن الإقحام الأدبي للمطر هو تشيبي نظراً لأنه مشوش للحبكة. فالناس إذ يرتجفون من المطالب المرعبة لميثاقهم، كما يرتجفون من برد المطر الذي يميز حضور الرب في المشهد، يشتكون بصوت عال. مع ذلك لا تلقى صرختهم جواباً؛ ولا المطر يتوقف.

يأتي المطر في الكتاب بأمر من الرب. لما كانت الربوبية (theodicy) والسخرية جانبين هامين من خطابة سرديتنا، فإن نعمة النشاز التي يؤكدها مطر الشتاء البارد تدعمها لاملأمة الموتيف في سياقه. فالمطر هو نذير يعكس الخطر الوشيك أو القضاء. إنه يحمل علامتي الميثاق والحرب (حزقيال 1: 28). مطر عزرا هو مطر شتاء بارد يسبب الارتجاف للبشر. إنه المطر الذي يهطل عندما يقاتل الأخ ضد الأخ: مطر لجعل البشر يرتعشون (حزقيال 38: 21-22)، إن بؤس المشهد الختامي لعزرا هو بؤس لا يلفه شيء. فبعد تأجيل طويل، تسببه قائمة الذين تزوجوا زوجات أجنبيات بقدر ما تسببه مماطلة الناس في الامتثال، يختم السفر بحزن خالص. فالميثاق الجديد للناس يفصل (هم) عن أحبائهم إلى الأبد (عزرا 10: 44).

إن موتيف شعب عزرا الذي يتذمر ضد كاهنه قائد أورشليم (عزرا 10: 12)، يردد صدى حكاية سفر الخروج عن التذمر ضد موسى في القفار. إنه يقاوم مطالبة عزرا بالطاعة العمياء بالشكوى المماثلة. مع ذلك، فإن دور عزرا، كموسى جديد، في ترديده لقصة موسى، فقد كلاً من فكاهته وإقناعيته. فقد جرى تثقيف القارئ في قصة الكتاب الطويلة لسقوط إسرائيل من النعمة وتمدده الرحلة المكتملة الآن بمشهد عزرا أمام أسوار أورشليم. بدلاً من ختام سفر إسدرا الأول بالفرح لأورشليم المطهرة، يختار المؤلف أن يجعل قارئه يتفرج على شخصيات الزوجات والأبناء المتلاشية ببطء في المطر. يتناقض الجهد المبذول لاستبدال ميثاق الماضي



المخيب بميثاق جديد يُتدع من الزوجات والأبناء، منفي جديد من الأراامل والأيتام، تناقضاً مباشراً مع مفهوم التراث الأكبر للعدل:

طوبى لنصف المظلومين ورازق الجوع طعاماً، يحرر يهو المأسورين.  
يهو يفتح أعين العمي. يهو ينهض المنحني. يهو يحب الصديقين.  
يهو يحفظ الغرباء، يعضد اليتامى والأراامل، ولكنه يحبط مساعي  
الأشرار (المزامير 146: 7-9).

يربط هذا التراث قدر الأجانب بالأراامل والأيتام (المزامير 94: 6؛ زكريا 7: 10) والنبوءات القائلة إنَّ سوء معاملة الأراامل والأيتام ستدفع يهو إلى أن يجعل من زوجات وأولاد إسرائيل أراامل وأيتاماً (الخروج 22: 20-23):  
القدر ذاته الذي يوجه مؤلف سفر عزرا قصته إليه. إنَّ التوقعات الضمنية للقارئ تحول الخاتمة الشكلية إلى قصة لا تنتهي أبداً. بالكاد، يسقط إسرائيل الجديد، أورشليم عزرا، في امتحان استقامته. يختم المؤلف، وقد بدأ سرديته بتحقيق صريح لنبوءة إرميا بالعودة (عزرا 1: 1؛ إرميا 25: 11؛ 29: 10)، بتحقيق رؤية النبي ذاته لأورشليم بوصفها قفراً أخلاقياً، حيث لا يمكن العثور على رجل مستقيم واحد (إرميا 5: 1-6).

يدور السجال الذي يثيره سفر عزرا حول التوراة [الشرعة]. إنَّ فهم الكاهن عزرا الشرعة ليس واضحاً بل إشكالي. فوصف ثقافته العظيمة يحدده كهدف للنقد والسخرية وليس كصوت للمؤلف. حكمته هي حماقة المثقف التي يضرب بها المثل. في مقابل مطالبته بالامتثال للشرعة وبأن تطرد الزوجات والأبناء، فإنَّ التوراة يدعم ويحمي حقوق الأجانب في إسرائيل (التثنية 10: 19، 14: 19، 29؛ اللاويين 19: 18، 34).

بدلاً من قصة التقوى والبدايات الجديدة الواعدة، يقدم سفر عزرا العجرفة والمأساة، دورة تنازلية أخرى في القصة التي لا تنتهي أبداً للجيل الضال. فالمؤلف يذرف الدموع لأجل شعب أورشليم وعزراهم المعين من قبل الفرس

الذي يكمل أخيراً بعد مفاوضات ومخاوف المشروع الذي أمر به قورش الملهم في افتتاح السفر. هذا المرسوم مهّد لتحقيق النبوءة التي تنبأ بها إرميا (إرميا 29: 10-14). لقد انتهى سبي إسرائيل والرب سيعيد الشعب إلى أورشليم: فتدعونني وتقبلون، وتصلّون إليّ فاستجيب لكم، وتلتمسوني فتجدوني إذ تطلبوني بكل قلوبكم (إرميا 29: 12-13).

إنّ السؤال المنغص للمؤلف هو ما إذا كانت النبوءة قد تحققت؟. ليس سفر عزرا فصلاً في (تاريخ خلاص / salvation history) ظافر، يعدد مآثر الرب<sup>22</sup>. إنه بالأحرى قطعة من خطاب نقدي حاد. ففي مشهد عزرا وصلاة الشعب، يكون الشرط لأجل استماع يهوه كلاسيكياً بالنسبة للاهوت الكتابي: «إذ تطلبوني بكل قلوبكم»، هو المفتاح إلى مجمل النص الثانوي للمؤلف. إنه يقوم بوظيفته، كفكرة مهيمنة متكررة بالنسبة إلى استفهامه. هل نجد طهارة القلب التي يطلبها يهوه عندما نواجه حزن خاتمة السردية؟. في هذا المشهد، فإن تنفيذ ميثاق أبراهام [إبراهيم!، مباركة الأبناء، يتخلى عن المدينة. إنّ السخرية التي تقول أمثلة كالتى نجدها في قصة عزرا تميز تنقيح الكتاب لثيمة الحرب المقدسة، الشرق أدنوية القديمة كامتحان لما إذا كان بمقدور المرء أن يحب الرب وجاره بقلب طاهر، [وهي] مفارقة يكون حلها الدائم الوحيد هو حب الآخر، العدو، كحب الذات. إن طرد الأجنبي من أورشليم الجديدة يعيد دخول قصة الكتاب التي لا تنتهي. هذه المفارقة هي السياق الأدبي لكل قصص الحرب المقدسة [في] الكتاب، التي تضع هدفها في رؤية السلام <شالوم> في نهاية كل الحرب. لقد بدأت بشرية نوح الحديد رحلتها بـ«خشية ورهبة» الميثاق، بعنف يكون حله الطوباوي هو العودة إلى الخليقة التي قصدها الرب أصلاً. إن دور المسيح في الحرب المقدسة يجد ضالته في أمير سلام إشعيا (إشعيا 9: 6)، الذي يحول تمرد الأمم المشاغبة ضد سيادة يهوه ومسيحه (المزامير 2: 2) بتوجيه ثيمة تمرد إسرائيل ومعارضته لمخطط يهوه.

### 3 / 1 / 5) الرعاية وصون الخليقة

يُعبّر عن ثيمة ميثاق الملك مع سيده الإلهي من خلال موتيفات شخصية كالولاء والنعمة الإلهية. إنَّ الحرب المقدسة، تقليم العدو في قربان بشري وترحيل ونفي، تهجير وإفناء الجماعات السكانية، كلها جوانب معروفة جيداً للنصوص الشرق الأدنى القديم، توافر الوسيلة لإعادة ترسيخ الحكم الإلهي على العالم<sup>23</sup>. بتطوير الفكرة المتكررة المهيمنة للميثاق بين إسرائيل ويهو، تبني الكتاب ميثولوجيا هذه الرؤية العالمية الكونية، وحتى الإمبراطورية، في لاهوته. في الوقت نفسه، فإنَّ منظوره هو دوماً منظور شعب خاضع. من دون الرغبة بأي شكل من الأشكال في أن أكون منهجياً أو مثالياً، أود أن أناقش مجموعة مركزية من العناصر في ثيمة الحرب المقدسة، التي تعكس نظام السيادة السياسي القديم، لكي أرسم الترابط الإيديولوجي للحرب مع ثيمة السلام الأبدي.

إنَّ أحد أبسط وأشهر التعبيرات عن الرب بوصفه سيّداً وعن الملك بوصفه عبداً هو المحفور على (رقيم حمورابي). يقوم الإله شمش بتسليم الملك شرائعه. تمهيداً لذلك يصف حمورابي نفسه بأنه قد استدعاه الرب منذ بداية الخلق لإعلان شأن البشر، وجعل العدل يسود، وتدمير الشر والأشرار ولإنارة الأرض كالشمس<sup>24</sup>. إنه الراعي الذي عينه إنليل، وهو مسؤول عن ازدهار شعبه. إنَّ كون الملك مختاراً إلهياً أساس لفهم المسيح. الوظيفة الأولى للملك في ظل الرعاية الإلهية هي أن يمثل الرب على الأرض. هذا يصون فهم الإلهي بوصفه متعالياً وكونياً<sup>25</sup>. في التراثيم المصرية للمملكة القديمة، يقوم الفرعون، بصفته ابن إله الشمس، بدوره كمحارب إلهي. بصفته ابن الرب، يتسبّد على مصر ومن خلال الحرب يحقق الحضور ويوجه حكم الآلهة إلى العالم. في الخماسية، ينتمي هذا الدور إلى يهو بصفته اسم الرب وحضوره في إسرائيل<sup>26</sup>. مثل الإله الآشوري آشور، يكون يهو وحده هو الملك الحق. إنَّ

الدور الخاص لابن يهوه والملك، المحارب الإلهي أو "المسيح" هو كتنقية حكم السيد الإلهي من خلال الحرب. يؤدي الملك وظيفة ثلاثية: الحكم والخصب والخلق. بصفته حاكماً، يكون الراعي، الذي يشرف على شعبه؛ من خلال فحولته، ينتج الوفرة في الأرض وبصفته قاهراً يصون العالم وفق نظام خلق الرب<sup>[27]</sup>. في سفر إشعيا يلعب يهوه هذا الدور الملكي، دور إقامة «مجده» وحضوره على الأرض (إشعيا 40: 3-4؛ 41: 15؛ 45: 2).

كما في (رقيم ميشع)، يُعرف الملك أولاً كمحارب في الصراع الإلهي ضد العماء. فالنصر في المعركة يمتلك دائماً معاني إضافية وأهمية كونية. إذ يؤسس سلام دائم، طوباوي. في وصف مرنفتاح الثماني لانتصاره على ليبيا، تحوم سكينه رعوية فوق العالم؛ يختفي الخوف؛ تُهمل الحصون وينام الناس في العراء ليلاً؛ القطيع لا يعود بحاجة إلى رعاة ويروح كل شخص ويغدو مع الغناء. لا يُترك عدو واحد؛ يقع العالم كله تحت سيادة الملك<sup>[28]</sup>. وفقاً لنشيد انتصار تحتمس الثالث، يكون العالم كله في سلام: عظماء جاحي (Djahi) في الجنوب، آسيويو رتنو (Retenu) في الشمال، أرض الرب في الشرق، البلدان الغربية وجزر البحر الأخضر العظيم. «العظماء من كل البلدان الأجنبية» يكونون مقيدين تحت سيادة الملك<sup>[29]</sup>. مثل داود، يكون حكمه أبدياً: عرشه (إلى مليون عام) وبيته «عمل الأبدية». البركة تسيل منه، كما تسيل من أبراهام [إبراهيم]، إلى كل أمم العالم. إنه يقود الأحياء «إلى الأبد»<sup>[30]</sup>. العطف والرحمة هما أيضاً كونيان، وتحقيقاً للقاعدة الذهبية، يشملان أعداء التراث. كما في الكتاب، يكون هدف يهوه هو (تقييد وتكبير) العدو، وإجباره على (الخضوع) لدوره المناسب كتابع للإله. إن توسيع السيادة الإمبراطورية يحرر ويحقق السلام للرعية الجديدة للآلهة. فترحيل المتمردين ووهب بلاد جديدة إلى الخاضعين هما أيضاً مظهران نموذجيان لسيطرة السيد الإلهي على المصير<sup>[31]</sup>.

يخلق النبي إرميا صحراءً كونية من أورشليم الجاحدة (إرميا 5: 1-7)،  
مرسلاً الذئاب والذئبة لنهب مدينة خاوية. على نحو مماثل، يحول مرنفتاح في  
رقيم إسرائيل بلاد تخنو (Tehenu) (فلسطين) إلى صحراء وبلدة ينعام إلى  
قفر. يمنح الفرعون أيضاً الأرض الخصب. مثل يهوه في قصة الجنة، الذي  
يخلق الكائن البشري الأول (التكوين 2: 7)، ينفخ مرنفتاح في مناخير شعبه  
الجديد (كذلك إشعيا 42: 5). سيادته هي الحياة وهي الموت. إنها مجاعة  
وازدهار، خواء صحراء وخصوبة لا حد لها<sup>132</sup>. يمتلك سيف البركات  
واللعنات ذو الحدين هذا، سيف الغزو والسيادة الناجمة عنه والتي تليه، أوضح  
تعبير عنه في بركات ولعنات معاهدات المقطعين [الأتباع]<sup>133</sup>.

في نصوص المملكة الجديدة المصرية، تعرّف (الأقواس التسعة) النمطية  
المقولبة، وهي قائمة ضمنية من الأمم الأجنبية تشمل العالم خارج مصر -  
الفرعون بأنه سيّد عالمي. في نقوش كل من مرنفتاح وحارحب، تستعمل  
سيادة مصر على الأقواس التسعة رمزاً للسلام العالمي<sup>134</sup>. في قصة الخلق البابلية  
يمكن فهم صراع مردوك ضد تيامات ووحوشها الأحد عشر كتنويع لقوى  
العماء نفسها التي يمثلها ملوك حثي الاثنا عشر المتمردون النمطيون في نقوش  
الحملة الآشورية<sup>135</sup>. هذه القائمة من الأمم المشاغبة، التي تُفهم كشعوب  
متماهية منذورة للهلاك، هي أساس لثيمة الحرب المقدسة في الكتاب. يتبع  
إنخفاق إسرائيل في الحرب المقدسة في قصص الخماسية وسفر يشوع مبادئ  
الجزاء ويجلب غضب يهوه ضد شعبه.

يوجد فهم مماثل للحرب المقدسة في (رقيم ميشع). هذا النقش يفهم  
كموش إله موآب بأنه ملاذ الملك وسبب النصر على أعدائه. إن إخضاع  
إسرائيل الأسبق لموآب يراه ميشع كعقاب إلهي. في غضبه، هجر كموش  
أرضه ودمرها باستعمال إسرائيل أداة له لمعاقبة موآب. يعود الإله كموش إلى  
أرضه، وقد رُق قلبه، في عهد ميشع. لدى الاستيلاء على بلدة عطاروت



إسرائيل، يقتل ميشع السكان جميعهم كي يسكر كموش بدمهم. هذا الخمر الجديد يُسْفَح قرباناً، في حين يقدم شيخها آرل قرباناً إلى كموش في كريات (هيكل؟). قام ميشع أيضاً بالاستيلاء على نبو، قاتلاً سكانها جميعهم: (7000) رجل وصبي وامرأة وفتاة وخادمة. لقد «نذرهم للهلاك لأجل (الإله) عشتار-كموش». عبر هذه السردية الصغيرة، يكون السيد الإلهي دائماً، كموش، هو الذي يشور على ميشع قبل المعركة، ويقاوم دفاعاً عن ميشع، ويكسب معاركه ويطرد العدو أمامه. تختتم حروب كموش المقدسة بسلام متعال. تضاف مئة بلدة إلى أرض ميشع لأن إلهه، كموش، «أقام هناك في زمنه».

تقع حرب الكتاب المقدسة في سلسلة متواصلة من المجاز الأدبي والخرافي، القائم على البنية الاجتماعية للسيادة. في المسح الموجز التالي، سأحصر نفسي بالعناصر التي يبدو أنها تشكل أمثلة عزرا. في كل مكان من الكتاب، تستعمل القائمة المصاغة للأمم التي يعرفها عزرا بأنها «شعب الأرض» (عزرا 9: 1) لترمز إلى الأمم المشاغبة ضد سيادة يهوه. تطفئ ثيمات الطاعة، والسيادة والحرب المقدسة على كثير من سرديات القفر. قبلئذ، في ظهور يهوه الأول لموسى من الدغلة المحترفة على جبل الرب (الخروج 3) توظف البنية السردية. فلكونه قد سمع صراخ شعبه، يدعو يهوه موسى إلى تحرير شعبه وجلبه إلى أرض «الكنعانيين والحثيين والأموريين والفرزيين والحويين واليبوسيين»، إلى أرض تفيض لبناً وعسلاً (الخروج 3: 12). يصف يهوه نفسه بأنه سيّد إسرائيل، الرب الذي سيكون معهم (الخروج 3: 12). هذا العنصر اللاهوتي الصغير، الذي يعرف يهوه بأنه الرب الذي عرفه إسرائيل، يوسع فكرة مهيمنة متكررة ساخرة لقصة إسرائيل بوصفه شعب الرب المختار، تبدأ بالبركة والوعد وتنتهي باللعن. استجابة لمعاناته، يختار يهوه إسرائيل بوصفه شعبه؛ «سيكون معهم». إذ

سيحررهم من عبوديتهم في أرض مصر ويمنحهم أرضاً ذات خصب لا حدود له: أرض أمم كنعان الست (الخروج 3: 17). إنَّ ثمن هذه السيادة يحدده دائماً منطق الجزاء. مثلما قتل يهوه بكر المصريين ليتسبب في إنقاذ إسرائيل، فإنَّ بكر إسرائيل الآن ينتمي إلى يهوه (الخروج 13: 15).

إنَّ عيد الفصح والخبز المخمر هما لتذكيرهم [بذلك]. في حين تفيد السردية كقصة أصل لكل من التضحية الحيوانية (اللاويين 27: 26-27) ودور اللاويين في الهيكل (العدد 3: 13)، فإنها تهيء القارئ لقصة عقاب إسرائيل اللاحق، الأقل إيماناً. يستعمل إرميا على نحو مماثل معاناة الولادة الأولى للتنبؤ بدمار السامرة وأورشليم وتهجيرها اللاحق (إرميا 4: 31). في سفر الملوك، يصبح تجاهل الفصح علامة على تجاهل إسرائيل إلهه (الملوك الثاني 23: 21-23). بقوة أكبر حتى، يستعمل إرميا قصة سفر الخروج مباشرة لشرح السبب في أنَّ البابليين فرضوا حصاراً على أورشليم. فيهوه، كما يجادل، قد حرّر إسرائيل من مصر بيد قوة ورعب كبير. لقد منحهم يهوه أرضاً تفيض لبناً وعسلاً فأخذوها. مع ذلك فإنهم لم يستمعوا إليه أو يتبعوا الشريعة [التوراة]. لذلك نزلت عليهم الكارثة (إرميا 32: 21-25). يصف إرميا كيف تعمل عدالة الرب:

هو الإله العظيم، القدير رب الجيوش اسمه. كبير في المشورة وعظيم فيما يفعل، عيناه تراقبان جميع طرق البشر، فيجازي كلاً حسب تصرفاته، وثمار أعماله (إرميا 32: 19).

إنَّ مبدأ الجزاء، أنَّ الرب سوف يعامل إسرائيل كما يتعاملون أنفسهم، يحدد منطق القصة. فرسالتها إلى القارئ: العقاب يناسب الجريمة، أو، الشر يرد على نفسه. لم يفهم سفر عزرا رسالة التوراة هذه، مع أنَّ مؤلفه قد فهمها.

إنَّ سوء الفهم الخاص للتوراة الذي يركز عليه سفر عزرا يمكن رؤيته في قصة وعد يهوه بإرسال ملاك ليهدي موسى والإسرائيليين في المستقبل. إذا

تحدى إسرائيل هذا الرسول، فلن يغفر ذلك. بعد أن يفني أمم كنعان، يجب على إسرائيل ألا يعبد آلهتهم. مع ذلك، إذا عبدوا يهوه، فإن كل بركات الأرض ستكون لهم (الخروج 23: 20-26؛ 34: 10-16). إنَّ ترديد هذا المشهد (الخروج 33: 1-3) يجعل يهوه يرسل ملاكه لأنه لو كان هو نفسه حاضراً، لدفعه نفاذ صبره إلى إبادة شعبه فوراً. النبوءة المتضمنة واضحة لكل من يعرف خاتمة القصة.

يصبح الملاك (رعب) يهوه، (سرب جراد) و(طاعوناً) سيرسلها يهوه لطرد الحوئين والكنعانيين والحثيين من الأرض. يأمرهم ألا يعقدوا ميثاقاً مع هذه الأمم أو مع آلهتها ولا يجب عليهم أن يسمحوا لهم بالبقاء في البلاد (الخروج 23: 27-33). تجدد السلسلة القصصية التي يقود فيها الملاك إسرائيلاً ترديداً أميناً لها في خطبة وداع موسى من جبل نبو (التثنية 7). فكل العناصر الثيمية نفسها موجودة: المطالبة بالطاعة، الوعد بعالم مثالي (يوتوبيا)، الميثاق، إرسال رعب يهوه والإبادة التدريجية للأمم. في هذه الخطبة، يلعب الإنذار النهائي (التثنية 7: 26) على ثيمة العدالة الجزائية: «لا تدخلوا شيئاً رجساً إلى بيوتكم لئلا تصبحوا أهلاً للدمار مثله».

يشرح الهدف القصصي للحرب المقدسة في خطبة وداع مشابهة يلقيها يشوع في خاتمة قصص الغزو. إذ يحوّل التهديد بالجزاء إلى مبدأ لاهوتي: جميع وعود يهوه الصالحة التي وعدكم بها قد تحققت. الكل صار لكم. لم تسقط منه كلمة واحدة. وكما وفي يهوه بوعوده الصالحة التي وعدكم بها، فإنه كذلك يجلب عليكم كل وعيد أنذركم به، حتى يفنيكم عن هذه الأرض الخيرة التي وهبها لكم (يشوع 23: 14). لا يجري التنبؤ بمستقبل إسرائيل فحسب، بل يتحكم يهوه بهذا المستقبل أيضاً:

إذا نكثتم عهد يهوه إلهكم الذي أمركم به فتعبدون آلهة أخرى وتسجدون لها، عندئذ يحتدم غضب يهوه عليكم فتقرضون سريعاً من الأرض الخيرة التي وهبها لكم (يشوع 32: 16).

في مطالبة هذا السيد المطلقة تابعه بالولاء، يصبح واضحاً أن ثيمة الحرب المقدسة ليست مصممة على قتل أعداء إسرائيل، ناهيك عن السكان الأصليين لفلسطين. فالأمم الواقعة تحت اللعن، وليس أقلها سكان أريحا وعماي، تبقى سماوية بشكل ملحوظ. ولا تتطلب السيادة أن تفهم على أنها ببساطة الطاعة وإلا. إنها ليست حتى تحذيراً من عبادة آلهة الأجانب، مع أن كل هذه المعاني الإضافية المتنافسة إثنيًا تستعمل كعناصر جذب في سياق القصة<sup>136</sup>. إن جمهور القصة لا يحيا في زمن يشوع. فهو لم تكن له أي علاقة بشعوب كهذه الأمم الاثني عشرة. إن إراقة الدماء التاريخية التي هي مرجع قصتنا قد حدثت في التدمير الحقيقي للسامرة وأورشليم في الماضي. يعرف المؤلف هذا ولذلك فهو يعرف أين ستنتهي قصته. لا شيء كان بمقدوره هو أو جمهوره، وبالتأكيد لا شيء كان بمقدور إسرائيل القديم أو يهوذا، أن يفعل من شأنه أن يغير ذاك الاستنتاج. ومع ذلك، يستعمل السارد قصته ليرشد جمهوره الخاص، وليس جمهور يشوع. فهم الذين يحتاجون لفهم ما لم يفهمه جمهور يشوع.

في ختام غزو فلسطين (القضاة 2: 2)، كان الميثاق قد نقض. وفقاً لذلك، فإن يهوه لن يطرد الأمم من الأرض. فالأمم مقدر لها الآن أن تكون شركاء لإسرائيل. يستجيب الشعب لهذا الحكم بدموع التوبة. هذا يجلب الغفران ويضع الأساس لعبادة يهوه لأجل ذلك الجيل. هذا النمط يُكرر حتى تسقط أورشليم. يسمح يهوه للأمم بأن تضطهد إسرائيل لكن سرعان ما تأخذه الشفقة على معاناتهم (القضاة 2: 1-19). إن يهوه، الذي لا يعود مهتماً بطرد الأمم، يختار أن يمتحن إسرائيل (القضاة 2: 21-22) «ليرى ما إذا كانوا يطيعون أوامره التي أوصى بها آباءهم على لسان موسى» (القضاة 3: 4)<sup>137</sup>. إن منطق الجزاء المتضمن في الأمر بحب يهوه يدفع السردية ويخلق سجالاتاً سخرية ملحوظة: حب آلهة الأمم في مقابل حب الرب.

إنّ موتيف رعب يهوه المستعمل لطرد الأمم من الأرض يثير خوف إسرائيل من الرب في مقابل خوفهم من الأمم ويمتلك منطق جزاء متصل. فلو كان لديهم خوف من الرب، بداية الحكمة ومصدر الحياة (الأمثال 14: 27؛ 15: 33)، فلا داعي لأن يكونوا خائفين من أعدائهم. بالمقابل إذا كانوا يخافون أعداءهم، عندئذ سيكونون بالتأكيد بحاجة إلى أن يكونوا خائفين من الرب<sup>38</sup>. في مثل هذا السجال حول فضيلة التواضع الفلسفية (الخوف من الرب) يجد ملاك موسى (الخروج 23: 20-33) الذي أصبح رعب يهوه (التثنية 11: 25-26) مكانه. سيكونون بالتأكيد بحاجة إلى أن يكونوا خائفين من الرب. في مثل هذا السجال حول فضيلة التواضع الفلسفية (الخوف من الرب) يجد ملاك موسى (الخروج 23: 20-33) الذي أصبح رعب يهوه (التثنية 11: 25-26) مكانه إذا التزم إسرائيل بميثاقه مع يهوه، فإنه سيطرد الأمم من أمامه. سيجلب «الخوف والرعب» على الأرض كلها. هذا يهوه يجسد ما وعد به ميثاق نوح منذ بدأ الإنسان لأول مرة يحاكي الآلهة والعمالقة في أكل اللحم البشري.

هذا اللعب التهكمي العنيف على فضيلة الخوف من الرب يلقي شرحاً وافراً في الفشل المأساوي لمحاولة يهوه الأولى لطرد الأمم من الأرض (العدد 13-14) إنّ قصة القفر هذه تقدمها حكايتان قصيرتان جداً إنما هامتان تدوران حول التذمر واللحم. تبدأ الأولى (العدد 11) مع الشعب المتذمر بصوت عال من المن الذي أعطاهم إياه الرب طعاماً لهم. إنها حكاية مملة جداً. في الحقيقة، إنّ جوعهم إلى اللحم يجعلهم يريدون العودة إلى ترف مصر المشهور. تردد القصة صدى اشتهاء البشر والآلهة اللحم الذي جلب الخوف والرعب لأول مرة إلى العالم. يعطيهم يهوه السلوى، لكن غضبه يعد بالجزاء: إذ سيتناولون كثيراً جداً من اللحم إلى درجة أنه سيخرج من أنوفهم. وسوف يتقيأونه، وهو تنبؤ يهيء القارئ لقصة العمالقة الآكلة



لحوم البشر<sup>[39]</sup>. تعرض القصة الثانية (العدد 12) للقارئ مفتاحاً لتفسير حرب يهوه المقدسة ضد الأمم وثيمة الزوجات الأجنبية في سفر عزرا. إن أخت موسى مريم وأخاه هارون يتذمران ضد موسى لأنه تزوج أجنبية [كوشية] فهما يدعيان أن يهوه يتكلم من خلالهما إضافة إلى موسى. في حين تتكلم مريم وهارون بعجرفة، يوصف موسى بأنه «متواضع، أكثر من أي رجل على الأرض» (العدد 12: 3). يصيهما يهوه بالبرص عقاباً لهما على ادّعائهما التكلم نيابة عن الرب: فكان جلدها «كالجنين الميت الخارج من رحم أمه: قد تهرأ نصف لحمه».

المفتاح إلى القصة هو اللحم [البشري]، لكننا نحدّر أيضاً من أولئك الذين يدعون الكلام بالنيابة عن الرب. يستعد الإسرئيليون لمهاجمة النفيليم (الساقطين، التكوين 6: 4) في وادي العمالقة بإرسال الجواسيس لاستطلاع الأرض. بعد أربعين يوماً يعود الكشاف، وإثنان منهم يحملان عنقوداً واحداً من العنب من الأرض التي تفيض أنهارها باللبن والعسل. يكون موسى متلهفاً للاستيلاء على الأرض (العدد 13: 13-30). مع ذلك، يرفض الجواسيس. إذ يجادلون بأنها أرض شريرة: أرض تأكل ساكنيها. أهلها عماليق. لقد شاهدوا النفيليم هناك يبكي الشعب طوال الليل رعباً. بكاءهم ليس بكاء التواضع الذي يعبر عن الخوف من الرب. إنه بكاء تذمر وخوف من العماليق. إنهم خائفون من النفيليم. إن أمر يهوه يعرض زواجهم وأولادهم للخطر (العدد 14: 3). هم يريدون أن يختاروا قائداً جديداً وأن يعودوا إلى مصر. يمثل موسى وهارون لطلبهم. مع ذلك، يعترض اثنان من الجواسيس. إذ يعد كالب ويشوع الشعب برد القدر الذي يخشونه:

لا تخافوا من شعب الأرض، لأننا سنجعلهم طعاماً لنا. فقد تلاشى ظل الحماية عنهم [أي 'ظلال' العالم السفلي الفارغة]، والرب معنا (العدد 14: 8-9).

يرفض الشعب الطاعة ويُحكم على الجيل بكامله أن يتيه أربعين عاماً في القفار، لا يرى الأرض الموعودة أبداً. يسند إلى كالب ويشوع دور المخلص الموعود باسم يشوع (= المخلص). يصبحان البقية المؤمنة ويبشران بجيل جديد. ليس بجيل سفر الخروج، بل جيل جديد من أولادهما، لأنه إكراماً للذين خافوا أن يطيعوا يهوه، سيتوصلون إلى معرفة الأرض التي رفضها خوفاً إسرائيل (العدد 14: 31-33). عندما يسمع الشعب حكمه، يقرر أن يهاجم رغم كل ذلك. مع ذلك، فإن الرب لا يعود معهم ومن دون الرب، يُهزمون.

إنّ الرسالة [الموجهة] إلى الجمهور بعيدة عن كراهية الأجانب، سواء أكانوا نيفيليم أم فلسطين [فلسطين/ فلسة، زم]، كما نعرف قبلك من الحكاية التمهيدية حول الزوجة الأجنبية لموسى المتواضع. المغزى هو محاكاة [الاقتداء] يشوع وكالب. الخضوع الأعمى لمشيئة يهوه سيكون مطلوباً. سيكون للرب إسرائيل من الإشوعات: مطيع ومستعد لياكل ليس فقط السلوى والمن، بل لحم العمالقة إذا طلب منه ذلك. المنطق الجزائي مصمم ليقوض يقين القارئ حول من يسقط تحت اللعنة ومن سيكون مباركاً: إسرائيل أم الأمم. إنه يحول انتباه القارئ عن خط الحبكة الظاهري للقصة إلى وظيفتها كأمثولة. فأهداف الرب هي غير أهداف البشر (التكوين 50: 16-21)، لكن المرء يعلم بهدف الرب من خلال قصص الماضي.

لا تعطي أي قصة من القصص عن الحرب المقدسة في أسفار العدد والتثنية ويشوع الأمل بأن إسرائيل سينجح في تنفيذ الشرط لأجل الحماية الذي وضعه يهوه: أن يحبوا الرب بقلب طاهر. إنّ أمر إله كامل من الصعب أن يطيعه بشر ناقصون. جيل القفر محكوم عليه بالفشل والهلاك، في حين تنجو الأمم. تظل في الجوار في عيد سليمان، عندما تأخذ أدوارها كسخرات له (الملوك الأول 9: 20-21). إنّ السخرية الأكثر إدهاشاً في استعمال

الكتاب للحرب المقدسة هي أن كل هذه القصص تنتهي كهلاك إسرائيل. فالسامرة وأورشليم هما الضحيتان الأوليتان للحرب المقدسة.

لا يكتمل سؤالنا الحاسم المتعلق بمطالبة يهوه بالتطهير الاثني من دون إشارة موجزة إلى قصة خطبة وداع يشوع (يشوع 23-24). إن يشوع، القائد الناجح، يشرح الماضي لجنوده المجموعين. النصر على أمم كنعان هو انتصار يهوه. لقد طردهم وهو الذي سيطرد الباقين (يشوع 23: 1-5). يجب على إسرائيل أن يكون وفيًا لتعاليم موسى، لا يجيد عنها يسارًا ولا يمينًا. يجب أن يحرصوا على حب الرب بدلاً من التزاوج مع «بقية تلك الأمم» (يشوع 23: 10-11). يردد السارد التباين بين حب يهوه وحب الزوجة والأسرة ليتكهن بمصير إسرائيل. فإذا تزاجوا مع (بقية الأمم) فإنهم أنفسهم سوف يأخذون دور البقية. إن منطق الجزاء في مמהاة إسرائيل مع شعب الأرض يضع الشروط لأجل الشعور بالذنب المستقبلي. كما نشأ رفض قتال العمالة من الخوف على زوجاتهم وأولادهم، كذلك تلجأ قصة يشوع إلى زيجات إسرائيل مع بقية تلك الأمم لتضع جيلاً جديداً تحت لعنة الحرب المقدسة.

إن كون هذا الفشل هو القصد المضمّر للمؤلف ليس بعيداً أبداً عن النص الكتابي. فمطالب التوراة المستحيلة تشترط تواضع موسى وحبه للأجنبي. في الكلمات الافتتاحية من الخطاب الثاني ليشوع، يصف المصير الذي جلبه منطق القصة إلى المشاركين بها. فكل الأشياء الجيدة التي وعد بها يهوه إسرائيل قد تحققت. لكن لذلك تماماً، يمكن للرب أن يوقع كل سوء، إلى أن ينفهم من الأرض التي منحهم إياها (العدد 23: 14-15). كان يهوه هو الذي نحاض الحرب المقدسة. لقد منحهم الأرض، على نحو يشبه كثيراً أباطرة الماضي العظماء. لم يكن ذلك مكافأة بل بركة. فهم لم يتعبوا في الأرض. فهم لم يشيدوا المدن ولا غرسوا كروم العنب والزيتون (يشوع 24: 13؛ انظر التثنية 6: 10-11). يلخص يشوع طلب يهوه من الشعب: «اتقوا يهوه واعبدوه بكل

أمانة» (يشوع: 24: 14). عندما يرد الشعب بحماس بأنهم سيعبدون الرب، يفاجئهم يشوع ويفاجيء القاريء. إنه ليس سعيداً بجوابهم. يحذرهم من أنهم ليسوا قادرين على تنفيذ مطالب يهوه. يحذرهم من العجرفة ومن الخطر الذي يضعون أنفسهم فيه: يهوه هو إله قدوس. إنه إيل قانو (ELQANO): إله غيور. لن يغفر عدم الولاء. سيجلب التعاسة عليهم وسيهلكهم حتى بقدر ما أحسن إليهم (يشوع 24: 19-21). حتى بعد هذا التشبيه الوحشي لسيدهم الإلهي بوصفه زوجاً غيوراً على نحو إجرامي، فإن تحذيرات يشوع لا تثني الشعب. يكررون، كرجل واحد، أن رغبتهم هي أن يعبدوا يهوه، عندما يعتبر المؤلف الأمة كلها مسؤولة عن الكارثة القادمة. إن إذعان إشعيا بالمأساة الضمنية في كلماته: «أنتم شهود على أنفسكم، فقد اخترتم يهوه لأنفسكم لتعبدوه» (يشوع 24: 22). يختم المشهد باحتفال مهيب عندما يرم يشوع ميثاقاً، كما يفعل عزرا في قصته لأجل البقية الناجية من إسرائيل. مثل موسى وعزرا، ثبت يشوع التماثيل ويدونها في كتاب شريعة الرب. ينصب حجراً كشاهد ضدهم. يموت وينتهي سفره.

على سطح القصة، لا يقوم الغموض الحزين ليشوع ولا لعزرا بوظيفة كخاتمة. فالقصص لا ترتاح، ووحده الافتراض الحديث حول (الأسفار) يسمح لنا بالتوهم. مع ذلك، فإن النهايات تسبب الانزعاج. إن مؤلفيها يقفون على مسافة، في حين يكون الجمهور مستغرقاً في الخطاب الأوسع حول العمالة والإله الغيور والحب. هل يمكن لشعب إسرائيل أن يحب الرب من كل قلبه؟ هل يمكن للباقيين من إسرائيل أن يكونوا مثل موسى وأن يحبوا زوجاتهم الأجنبات والرب أيضاً؟ لقتال العمالة، يخاطر المرء بفقدان الزوجات والأبناء الذين يحبهم. لكن برفض الزوجات والأبناء، هل يحبون الرب؟. كيفما صيغ السؤال، فإنه يحاول أن يربط حب الرب بحب الأجنبي (اللاويين 19: 32-34).

عندما تنتهي هذه المناقشة، نحتاج إلى العودة بإيجاز إلى (رقيم مرنفتاح). إن هدف مرنفتاح إنما تلخصه علاقته (بالأقواس التسعة): موضوعات حرب مصر المقدمة. على نحو مماثل، يذهب الملك الآشوري إلى محاربة الملوك الاثني عشر لحتي المتعمردين. هكذا تماماً، يقاتل يهوه الأمم المشاغبة (المزامير 2: 1، 12 ج). إن الهدف من الحرب المقدسة في كل التراثات الثلاثة ليس إبادة هذه الأمم، بل السلام الأبدي.

إن نشيد شالوم المكرر ثمانياً في نشيد الأقواس التسعة لمرنفتاح يعبر عن القدرة الإلهية على تحويل اللعنة إلى بركة: تحويل الأمم المشاغبة إلى رعايا سعداء للإمبراطورية:

يخرّ الملوك ساجدين وهم يقولون شالوم! لا أحد يرفع رأسه بين الأقواس التسعة. ليبيا صحراء؛ حتي مسفوعة. غزة منهوبة، تجتاحها كل الشرور؛ أشقلون [عسقلان] هالكة. جزير مأسورة، ينعم لم تعد موجودة. إسرائيل ضاع هباء؛ بذرت لم تعد موجودة. حورو أصبحت أرملة مصر. كل البلدان موحدة؛ إنما في سلام. كل من كان مشاغباً يقيده الملك مرنفتاح. إنهم يُمنحون الحياة مثل رع، إلى الأبد<sup>[40]</sup>.

يردد نشيد مرنفتاح في نشيد النصر الذي ينشده إشعيا حول قورش بوصفه مسيحاً (إشعيا 45: 1-8). يشير إشعيا أيضاً بالرب مخلصاً (إشعيا 40: 1-11). تجدد كل أناشيد النصر الثلاثة هذه تنويعاً قريباً في صرخة المبشر التي تعلن عن (اليوم السعيد) لولادة رمسيس الرابع (الملحق 1، رقم 22). هذا السلام الدائم يصور أيضاً في سلام مملكة سليمان <شلومو> (الملوك الأول 5). يُحتفل بالشالوم في الوليمة الخرافية على جبل الرب في قصة القفار، عندما «رأى شيوخ إسرائيل السبعون الرب وأكلوا وشربوا». إنه يوجد في المائدة التي يفرشها يهوه لرعيته (المزامير 23: 5). هذا السلام يوجد دائماً في ثيمات الحرب المقدسة.



إنَّ حرب يهوذا ضد الأمم (كنعان + الأمم الإحدى عشرة: التكوين 10: 15-19)، التي تردد صدى حرب مردوك ضد تيامات والوحوش [الهولات] الإحدى عشرة في قصة الخلق البابلية، تجد شالومها في مشهد في حزقيال، يوازي قصة هيكل سفر عزرا. في رؤية [منام] من السبي (حزقيال 40-48) يصف حزقيال هيكلًا جديدًا، إسرئيلًا جديدًا وأورشليمًا جديدة. يرسم صورة العودة إلى الفردوس وشجرة الحياة. ينبثق الماء من منصة الهيكل (انظر التكوين 2: 6، 10-14) ويصبح جدولاً عظيمًا لكل مخلوق يجري إلى عربه، مانحًا الحياة لكل مخلوق حي<sup>41</sup>. سيقف صيادو الأسماك على ضفاف البحر الميت، الذي سيكون مخفوفًا بالأشجار ذات الأوراق التي لا تذبل (انظر المزامير 1: 3) ثم تقسم رؤيا حزقيال الأرض في ميراث جديد، عاكسة كارثة ميثاق يشوع. في هذا التقسيم، تصور الرؤيا الوصية الكبرى للشرعية [التوراة] بأن «حب جارك كما تحب نفسك» (اللاويين 19: 18)، ما يذكرنا بموسى وزوجته الكوشية، ويذكرنا ببعاز وروث، بأبراهيم [إبراهيم] وإسماعيل وعيسو ويوسف وزوجاتهم. إنَّ أرض حزقيال هي ميراث لكل من إسرئيل والأجانب مع أولادهم: «تقتسمونها بالقرعة لتكون ميراثًا لكم وللغرباء والمقيمين بينكم، الذين أنجبوا أبناء في وسطكم، فيكونون لكم كالمواطنين من أبناء إسرئيل، فيرثون بينكم في وسط أسباط إسرئيل» (حزقيال 47: 22-23)<sup>42</sup>. إنَّ النقد الساخر لتنقيح عزرا لهيكل حزقيال هو نقد ضمني. يفتح عزرا سفره بتفسير مرسوم قورش بالعودة كتحقق لنبوءة كتبها إرميا في رسالة إلى المنفيين في بابل، تعلن انتهاء النفي «عند انقضاء سبعين سنة عليكم» (إرميا 29: 10). في حين يختم حزقيال رؤياه وسفره بملاحظة أنه منذ اليوم الذي ستسمى فيه أورشليم الجديدة: «يهوذا موجود هناك»، تفتح نبوءة إرميا بإعلان يردد وعد توراة موسى: «ولكن إن طلبتم من هناك يهوذا، ملتسمينه من كل قلوبكم ونفوسكم فإنكم تجدونه» (التثنية 4: 29). وفقًا لذلك،

عندما ينادي إسرائيل ويصلي ويناشد يهوه، فإنه سوف يجيب ويسمع وسيكون إلى جانبهم (إرميا 29: 12-14). عندما تكون أورشليم تحت الحصار وعلى وشك أن يهلكها البابليون، يتنبأ إرميا بأورشليم الجديدة. إنه يعرف معاناة الشعب بأنها بمثابة الدرب إلى الفهم. في صهيون الجديدة، سيكونون شعب يهوه وهو سيكون إلههم (إرميا 30: 22، 31). سيقلب مصيرهم. لقد تشتتوا لكنهم الآن سيُجمعون: النواح سيُقلب إلى فرح (إرميا 31: 10، 13). في صميم نبوءة أورشليم الجديدة هذه تأتي دموع المعاناة. تأتي الأمهات أولاً، وهن يكين على الأموات لكنهن يُعزّين؛ فالمعاناة كان لها هدف (إرميا 31: 16). ثم تمنح دموع أفرام على أنها الآية على أنه قد تمّ تأديبه بنجاح. يهوه سيتقبل ابنه الأثير بحب (إرميا 31: 18، 20).

ثمة تنويع أكثر قرباً إلى رؤيا حزقيال يرد في أناشيد سفر إشعيا الختامية (إشعيا 64-66)، التي تنكب على ثيمة شالوم الحرب المقدسة مباشرة. يُقرر مصير أورشليم عندما يستبدل يهوه لعنته للمدينة بالبركة التي كان ينشدها عزرا وشعبه في أورشليم الجديدة. فكراحيات الماضي قد نسيت، لتُحجب عن عيني الرب. تخلق أرض جديدة وسماء جديدة (إشعيا 65: 16-17). تسرّوّن حية قصة الجنة إلى الأبد (إشعيا 65: 25). مع سفر حزقيال وسفر الرؤيا، يجمع إشعيا كل الأمم في أورشليمه الجديدة (إشعيا 66: 18-21). بالمقابل، لا يحتفل سفر عزرا بأيّ شالوم، والأورشليم التي يعيد بناءها الكاهن عزرا وبقية إسرائيل ليست أورشليم إشعيا أو إرميا أو حزقيال، الجديدة. إنها أورشليم الماضي، المأسورة في قصة لن تنتهي أبداً.



## 2 / 3) الملك الصالح، الملك الفاسد

### 3 / 2 / 1) المشكلة مع تاريخ الملوك

لم تعد النصوص الكتابية المركزية للسجلات حول التاريخ والكتاب هي قصص الخلق، أو تلك القصص حول أبراهام [إبراهيم! ]، أو موسى أو غزو يشوع أو حتى القصص حول مملكة موحدّة أو أورشليم إمبراطورية تحت حكم داود وسليمان. فكل هذه السرديات يعترف بها على نطاق واسع على أنها لاتاريخيّة. إنّ تاريخ فلسطين في كل من العصرين البرونزي والحديدي المبكر قد تعلم سريعاً أن يسير على نحو مستقلّ عن التراثات الكتابيّة. قد يكون بعض المؤرخين لا يزال يرغب في الكلام عن داود تاريخي أو حتى عن دولة مركزها في أورشليم، لكن لا هذا الداود ولا هذه الدولة يشبهان ما نجده في الكتاب<sup>11</sup>. يتركز السجل اليوم على سفر الملوك الأول والثاني. هذا ليس غير ملائم، نظراً لأن هذا العمل، خلافاً لمعظم أسفار الكتاب العبراني، يتعامل غالباً مع أشخاص معروفين بكونهم لاتاريخيين، ملوك مثل عمري، أخاب، يواش، يهو، مناحم، فقحا، هوشع، آحاز، حزقيال، منسى،

ويهوياكين، الذين تظهر أسماؤهم أيضاً في النصوص المسمارية. تُناقش الأحداث التاريخية في هذه السرديات بكمية كبيرة، بما في ذلك الأحداث العسكرية الكبرى التي بدلت بشكل جذري تاريخ المنطقة، مثل حملة الفرعون ششنق في نهاية القرن العاشر أو غزو السامرة في القرن الثامن. وتناقش أيضاً الأحداث الكبيرة للسياسة الإمبراطورية التي وقعت خارج فلسطين، مثل اغتيال سنحاريب، ملك آشور.

ترتب حكايات سفر الملوك وفقاً لترتيب الخلافة من سليمان إلى يهوياكين. تستند الروايات الأقصر أو الأطول إلى عهد كل ملك على حدة في سلسلة تُزامن حكامَ اورشليم مع حكام السامرة. تمتلك بعض القصص المتضمنة بنية وخصيصة الحكايات على نحو يشبه كثيراً حكايات داود أو أبراهام [إبراهيم]، على سبيل المثال، أمثلة كرم نابوت، التي يقتل فيها أخاب وإيزابل رجلاً بريئاً لأنهما يريدان الاستيلاء على أملاكه (الملوك الأول 21). مع ذلك، إن نصف سلسلة السردية تقريباً مملوء بتاريخ أحداث زائف منمط يحكم على كل ملك بدوره بأنه عمل خيراً أو شراً في عيني يهوه. هذا التاريخ القضائي حول الثيمات المركزية من أسطورة الملك الصالح ليسقط الحكم الإلهي على ملوك السامرة وأورشليم. إنه يصف ما إذا كان الملك قد حسن الهيكل أو ما إذا كان الهيكل قد نُهب، ما إذا تركت أمكنة العبادة قائمة، ما إذا كانت عبادة الآلهة الأخرى مستحبة وما إذا كان الملك قد عانى. يقاس قدر إسرائيل وبيت داود على مقياس العدالة القديم هذا. فيوم الحساب القادم: «يَوْمَ يَهْوَه» يُقرر أو يُؤجل بحكمي اللعن أو البركة.

إن قصة نهب هيكل اورشليم سبع مرات منذ ششنق إلى نبوخذنصر لا تعدد الأحداث التاريخية. إنها سردية واحدة يعاد قصها مرات عديدة حيث يمكن تضمين كل أبناء داود في سرقة ذهب وعجائب هيكل سليمان. فالسردية ككل مبنية كقصة عجرفة وسقوط من النعمة. مضمونها أمثولي



(Parabolic) أكثر مما هو تاريخي. إذ تطور قصص نهب الملوك طبعة من قصة التنين ذي الرؤوس السبعة في شكل يُردد في التأليفات الأدبية المشابهة [العائدة] لليهودية المبكرة. فقد كتب الكاتب الروماني اليهودي من القرن الأول قبل الميلاد، يوسفوس، قصصاً حول السياسات التوسعية لملك أورشليم في القرن الثاني قبل الميلاد، يوحنا هيركانوس ضد سامري جرزيم وضد أدوم. هذه الحكايات يمكن مقارنتها بالتفصيل بقصص يشوع في سفر الملوك الثاني، وسفر الأخبار الثاني، وسفر إسدراس الأول.

إن قصص إصلاحات حزقيال ويشوع، كقصص إعادة بناء أورشليم تحت حكم زروبابل والكفاح من أجل أورشليم جديدة في ظل المكابيين، تعكس إعادة كتابة محاكيات مماثلة. سواء أ كنا نتعامل مع ثيمات، مثل موت الملك، أو نهب الهيكل أو إصلاح العبادة، أم كنا نتعامل مع صراعات نمطية مقولة بين يهوذا وأدوم، أو أورشليم، والسامرة أو الكنعانيين وإسرييل، فإن نقطة الانطلاق تكمن في نصوص وقصص أخرى متاحة للكاتب، وليس في أحداث الماضي.

في قصص الملوك النمطة، المعقدة، يأتي أربعة من حكام أورشليم في أعقاب داود وسليمان في بناء وترميم وإصلاح الهيكل: آسا (الملوك الأول 15: 9-24)، يواش (الملوك الثاني 12)، حزقيال (الملوك الثاني 18-20؛ انظر الأخبار الثاني 29-32) ويشوع (الملوك الثاني 22-23). يوضع هؤلاء في تباين مع الملوك الأربعة الذين تسند إليهم أدوار العداء للإصلاح. إنهم يشاركون في نهب الهيكل، أو يبنون الأماكن العالية(?) أو يعبدون الأصنام: رحبعام (الملوك الأول 12)، آحاز (الملوك الثاني 16)، منسى (الملوك الثاني 21 : 1-17) وآمون (الملوك الثاني 21: 17-26). مثلما أن منسى يرمز إلى ما هو شرير في الملك، يمارس يشوع دور الملك الخير. إنه دوماً «الملك الصالح يشوع». رغم الحكم عليهم بالإصلاح في عيني يهو، فإن عهود حكم آسا

ويوآش وحزقيال تكون معابة برغم هذه الإصلاحات، فقد شارك كل واحد على حدة في نهب الهيكل في محاولات لرشوة الملوك الأجانب، بن حداد، حزئيل، وسنحاريب وتحقيق السلام. كل واحد بدوره أيضاً يلقي عقابه: يموت آسا مقعداً ويُغتال يوآش. حزقيال، رغم أن موته يؤجل في سبيل دوره بوصفه ممثلاً لأورشليم، يحكم عليه يهوذا بالقتل. بالمقابل، يبارك الملك الصالح يشوع بموت مبكر.

### (2 / 2 / 3) الموت يحيط بآل داود

إن قتل الملك، أو موته في المعركة أو المنفى هو نهاية متكررة لحيوات أبناء داود. من بين كل مضامين هذه الثيمة، سأحصر نفسي بموت يشوع شبه البطولي على يدي الفرعون نخو وبعض القصص التي يردد صداها. في سفر الملوك الثاني، يكفي بيت [آية] واحد لسرد القصة: «وفي أيام حكم يوشيا زحف الفرعون نخو ملك مصر نحو نهر الفرات لمحاربة ملك آشور . . . فذهب يوشيا لمساعدة ملك آشور عند مجدو، فقتله [ملك مصر] في أثناء المعركة» (الملوك الثاني 23: 29). في الشكل المختلف الموجود في سفر الأخبار، تكون قصة موت الملك أكثر واقعية:

زحف الفرعون نخو ملك مصر إلى كركميش، لخوض حرب عند الفرات، فتأهب يوشيا لقتاله. فبعث إليه نخو رسلاً يقول: أيّ نزاع بيني وبينك يا ملك يهوذا؟ أنا لا أبغي أن أهاجمك في هذا الوقت. إنما جئت لأحارب أعدائي. وقد أمرني الرب بالإسراع. فكف عن مقاومة الرب عاضدي لنلا يهلك. فلم يرجع يوشيا عن قتاله، بل تنكر ليحاربه. ولم يصغ لتحذير الرب على فم نخو، بل جدّ في محاربته في سهل مجدو. فأصاب رماة نخو الملك يوشيا، فقال لرجاله: انقلوني، لأنني أصبت بجرح بليغ. فنقله رجاله من المركبة إلى مركبته الثانية، وأعادوه إلى أورشليم، حيث مات ودفن في مقابر آبائه. فناحت عليه

كل مملكة يهوذا وأورشليم. ورثى النبي إرميا يوشيا (الأخبار الثاني 35: 20-25).

إن قصة سفر الأخبار عن موت يشوع هي شكل مختلف من مشهد نموذجي، أسنده شكسبير، على سبيل المثال، إلى ريتشارد الثاني. يسند سفر الأخبار، بالتوازي مع سفر الملوك، هذا الدور إلى أخاب (الملوك الأول 22؛ تنويع في الأخبار الثاني 18). في هذه القصة، يقاتل يهوشافاط، ملك أورشليم، وأخاب، ملك إسرائيل، ضد سورية. فقد وعدتهما آلهتهما بالنصر، لكن النبي الصادق ميخياه، يتنبأ سرًا [لهما] بالموت. يحاول ملك إسرائيل، غير عارف من النبي الصادق، أن يتوارى عن قدره بالتنكر. ترفع الرهانات عندما يأمر الملك السوري قواده الاثنين والثلاثين بأن يقاتلوا فقط ملك إسرائيل: بينما يختبئ أخاب متنكرًا يُظن يهوشافاط خطأ أنه هو [أخاب] ويُهدد حياته إلى أن تكشف هويته الحقيقية. يحل رامي السهم الحبكة في النهاية، الذي يرمي سهمًا في الهواء. إن السهم، الذي يسقط ويوجه بنعمة يهوه، يصيب ملك إسرائيل. يؤخذ من المعركة ويموت في مركبته. في طبعة هذا المشهد في قصة يشوع [يوشيا] سفر الأخبار، يمثل الفرعون نحو دور النبي الصادق الذي يحذر يشوع. إن يوشع، مثل أخاب، يرفض الإصغاء إلى نبي يهوه الصادق ويحاول أن يتوارى عن قدره بتنكير نفسه، إلا أن رماة السهام يصيبونه ويجبر على مغادرة الميدان. مع يهوه، لا يفيد أن تختبئ أو لا تختبئ. تختم القصة على ثيمة النواح «حتى هذا اليوم»<sup>12</sup>.

في حين أن سفر الأخبار يجعل يشوع يموت ليس بسبب عدم الإصغاء إلى نبي يهوه الصادق، يروي سفر الملوك قصة الموت العنيف ليشوع بسبب صلاحه. إن يشوع يمتلك نفس الفضيلة "الفريدة" التي يمتلكها حزقيال. فقد نفذ شريعة موسى بقلب طاهر (انظر التثنية 6: 5) وفي الصلاح، لم يكن له نظير من قبل أو من بعد (انظر الملوك الثاني 18: 5-6؛ 23: 25). مع ذلك،

إن غضب يهوه وقراره رفض أورشليم وملكها يدفع يشوع إلى قدر كان جده منسى قد قرره (الملوك الثاني 23: 26-27). إن سلوك أو فضيلة الملوك لا يقرر قدر أورشليم. إنه اختيار يهوه البركة أو اللعنة. هذا المنطق القديري يشدد عليه قبلئذ في بداية قصة داود في طبعة حنة النبوية من النشيد للإنسان البائس، التي تقرر قدر الملك [الأمير] والفقير: «يهوه يميّث ويحيي؛ يُترّل إلى الهاوية شيئول ويرفع» (صموئيل الأول 2: 6). كان حزقيال هو من رفعه يهوه، مرجعاً ليس فقط مزولة آحاز بل أيضاً ساعة التاريخ خمسين سنة إلى الوراء (الملوك الثاني 20: 4-11)<sup>13</sup>.

يحمل خط حبكة قصة [أسفار] صموئيل، الملوك أيضاً سبباً سردياً لأجل الموت العنيف ليشوع. فكما أن الموتيف المردد للفشل في الإصغاء إلى نبي يهوه يقرر القصة في سفر الأخبار، تُعرّف سلسلة من السرديات في سفر الملوك عن طريق صلاة سليمان. هذه الصلاة تستنفر مبدأها الذي لا يقاوم - أن الحكم [الحساب] يقع على المذنب وحده (الملوك الأول 8: 32)، ضد حقيقتها التي لا تتزحزح: «لا إنسان بلا خطيئة» (الملوك الأول 8: 64). إن السخرية والمنطق المثبت؟ لصلاة سليمان هما كامنان: لا أحد يمكنه أن يتجنب الحكم والكل هم رعايا رحمة يهوه. تجدد أحجية سليمان جذورها في حكاية مضاهية لإثم داود (صموئيل الثاني 24). إذ يفتتحان معاً حواراً حول الذنب والعقاب الجماعي. إن داود، الذي يُغري (بالقيام بإحصاء سكاني محرّم، يقاس بقوته الخاصة في الحرب، بدلاً من الإيمان بالرب (صموئيل الثاني 24: 9). عندما يعترف داود التائب أخيراً بذنبه، يمنحه يهوه حرية الاختيار بين العدالة الجماعية أو الفردية: ثلاث سنوات من المجاعة أو ثلاثة أشهر من الفرار من أعدائه أو الوباء لثلاثة أيام<sup>14</sup>.

إن نقطة الانعطاف الكبيرة للقصة قد علمت داود أن يثق بيهوه أكثر مما يثق بنفسه. في الفرار من ابنه أبشالوم، الذي تخلى عنه أصدقاءه، والذي يمر

بحالة قنوط، تعلّم داود أخيراً أن يمارس الدور الذي يسنده إليه سفر المزامير: وجد ملاذه في يهوّه وحده وسار في درب الاستقامة (المزامير 1-2). وهو يصعد جبل الزيتون، حيث، كما يخبرنا النص، أنّ المرء «يتمنى الذهاب للصلاة» (صموئيل الثاني 15: 32)، يمارس دور ممثل التقوى ويشرح قدرة الصلاة. المزمور (3) يسند الدور إليه لهذه المناسبة تماماً: «عندما فر من ابنه أبشالوم» (المزامير 3: 1). «ما أكثر خصومي! كثيرون يتألبون عليّ. كثيرون يقولون عني لا خلاص له بإلهه . . .» (المزامير 3: 2-3). لا يترك شيء من عظمة داود عندما يشرع في الصعود إلى ملاذه الأخير على جبل الزيتون، حيث يتمنى المرء أن يسجد أمام الرب (صموئيل الثاني 15: 32). يبكي عندما يصعد. إنه حافي القدمين؛ رأسه محني، كل من معه يحني رأسه ويبكي. عندما يفر داود من أورشليم التي بناها بنفسه، حيث لم يعد له ملاذ، يتكلم إلى صديقه صادق (الصدق، الفطنة) ويعبر عن رغبته المخلصة. إنه يجد مفتاح الحكمة الذي يفتح قصته:

فإني إن حظيت برضى يهوّه فإنه يعيدني فأرى التابوت ومسكنه.  
وإن لم أستحوذ على رضاه وقال: إني لم أسرّ بك، فليفعل بي ما يظن  
له (صموئيل الثاني 15: 25-26).

داود هنا هو ممثل البشر وعبد يهوّه، يصعد جبله بتواضع. تُسمع صلاته، فيعبر فوق الجبل وقد جُدد ملكه ويعود إلى أورشليم، راكباً على حماراً. إنّ منطق قصة الإحصاء [الجرد] ماكر. فداود، كونه قد أفرغ من تشبته برأيه في ذروة قصته على جبل الزيتون، يستعمل الآن هذا (الملاذ في يهوّه) نفسه لمنفعته الخاصة في محاولة لتحويل قدره عن الحكم [الحساب]. مفضلاً رحمة يهوّه على قصة فراره التي لا تنتهي من أيدي البشر، يختار معاناة الأمة على معاناته هو. في اليوم الأول من الغضب، مع ذلك، يرتعب يهوّه نفسه من الوباء الرهيب. إذ يموت سبعون ألفاً في يوم واحد، عندما يرد يهوّه



كما فعل في الطوفان العظيم. يتوب عن شره ويوقف الملاك على أرض البيدر. يظهر هذا الملاك أيضاً في طبعة إرميا من روح المهلك الذي يرسل (الدراسين لدرس) بابل. يكون رمز الهلاك في سفر إرميا صورة مزدوجة: الذراع المعاقب للدارس الممدود لسحق القمح يخدم صورة الحساب والعقاب من ملاك الموت. إنَّ الدرس أيضاً يجلب الخلاص، يحرر قمحة إسرييل من زؤانها. على نحو مضاعف أيضاً، فإنَّ الذراعان الممدودان للدارس <زاريم> هما بالقدر نفسه الذراعان الممدودان للزارع، الذي يزرع القمح (زَرَغ) مهياً ربيعاً جديداً (إرميا 51: 2. انظر إشعيا 6: 3). بدرس القمح في اليوم الأول من الغضب، ينتقل تأسف يهوه إلى داود. إنَّ الملك المتأسف الآن يرغب في أن يتخذ دوره الأكثر ملاءمة، دور الراعي لشعبه. يعترف داود بتواضع، وقد ذعر من الوباء الذي حلَّ بأورشليم: «أنا المخطيء والمذنب، وأما هؤلاء الخراف فماذا جنوا؟» (صموئيل الثاني 24: 17). في الساعة الحادية عشرة ينجح داود أخيراً في امتحانه ويصلي لأجل حكم أكثر ملاءمة: ليحل عقابك عليّ وعلى بيت أبي (صموئيل الثاني 24: 17 ب).

تجد قصة الإحصاء موازيتها في قصة محاكمة ناتان لداود لقتل أورياً (صموئيل الثاني 12: 10)، قصة مختلفة عن «الذنب الوحيد» لداود (كذلك الملوك الأول 15: 5) وترديد أسطورة إله الحرب آريس، الذي كان يكره هيفيستوس الأعرج ونام مع زوجته، أفروديت. انتقم هيفيستوس لنفسه بشبكة ناعمة للغاية لا يمكن رؤيتها وقوية للغاية حيث لا يمكن قطعها. من هذا الزنى، ولدت هارمونيا (الوثام).

في الطبعة الكتابية من هذه الحكاية الخرافية، يتبع الحكم منطق الجزاء. لأن داود قتل عبده المخلص بالسيف، فإنَّ السيف لن يبرح بيت داود أبداً. إنَّ إشارة هذا الحكم إلى أورياً الذي قطعه سيف الأموني تخلق (موتيف أعمى) نموذجياً للسردية التقليدية. في القصة نفسها، يُقذف أورياً بسهم (انظر

صموئيل الثاني 11: 24، 12: 9-10) مع صدى من مشهد موت يشوع في سفر الأخبار. إنَّ سيف الجزاء في محاكمة ناثن هو السيف ذو الحدين لتراث الحرب المقدسة الشرق أدنوي: السيف السحري الذي أعطاه الآلهة إلى ملكهم المختار ليستعمله في المعركة، المعروف جيداً في النقوش المصرية. في نقش الكرنك العظيم، يحلم مرتفتاح بأنَّ تمثال فتاح يعطيه «السيف الذي يطرد كل الخوف»<sup>16</sup>. في مشهد على عمود القاهرة، يعطى الإله الفرعون سيفاً ليفني به زعماء ليبيا<sup>17</sup>. يستعمل رقيم إسرائيل الشهير سيفه السحري آية على الاعتراف بدور مرتفتاح بوصفه ابن الإله، الذي يجلس على عرش شوا<sup>18</sup>. إنه إذ يُستعمل امتثالاً للقائد الإلهي للحرب المقدسة، فإنه يهزم كل عدو. في قصة الجنة، يكون هذا السلاح السحري سيفاً براقاً يقطع في كل الاتجاهات: لا يُقهر (التكوين 3: 24). في قصة داود، يتلقى سيف الأعجوبة عندما يعطيه الكاهن أحيمالك سلاح جوليات، عندما يفر داود من شاول (صموئيل الأول 21: 9). لأن داود استعمل سيف الحرب المقدسة لأهدافه الخاصة، مع ذلك، فإنه ينقلب ضد صاحبه ويصبح القدر الأبدي لسلالته.

مثلاً أنَّ السيف فوق بيت داود يأخذ شكل فكرة مهيمنة متكررة لازمة ويرمي بظله المهدد فوق قصص أبناء داود، يجد المرء أصداء له في كثير من الحكايات والمشاهد الصغيرة التي اجتذبتها قصة داود. تُربط أربع حكايات عملاقة سريعة بقائمة أبطال داود الثلاثين (صموئيل الثاني 21: 18-22) وتوسع بحكايات ونوادر (صموئيل الثاني 23: 8-39). تستعمل واحدة من أفضل هذه [الحكايات والنوادر] ثلاثة من أبطال داود لسرد أمثلة. يكون داود عطشاً ويطلب رجاله بالماء. مثل أميرة مصرية مدللة، مع كل نزوة من نزواتها تطلب طلباً محدداً<sup>19</sup>، لا يريد داود أي ماء. إنه يريد الماء من الحوض قرب بوابة بيت إيل. إنَّ كون البوابة في أيدي العدو هو دون ملاحظة هذا الملك العظيم. إنه يريد ذاك الماء. إنَّ رجال داود المخلصين،

الجنود الجيدين جميعاً والذين لا يتمنون شيئاً سوى تحقيق أقل رغبة من رغبات ملكهم، يخترقون معسكر الفلسطينيين ويجلبون له الماء. إن داود، إذ تأكد مما فعله جنوده، يشمئز من عجرفته المحاكية لإلهه، التي تدفع رجاله المخلصين لأن يخاطروا بحياتهم. إنه يندم فيرفض شرب الماء ما لم يُحاكم بدم رجاله ويقدم الماء إلى يهوه. إن داود، وقد أرسل أبطاله إلى المعركة، يدين بالفوز بغنيمة تلك الحرب المقدسة إلى سيده (صموئيل الثاني 23: 13-17).

إن ندم داود، مع موتيفات النزوة والماء والتسبب في مخاطرة البطل المخلص بحياته عند البوابة، هو تشكيك في حكايات أورثيا. في قصص الماء والإحصاء أثم داود ضد الرب. في قصة مقتل أورثيا، مع ذلك، كان إثمه ضد الإنسان (انظر حجة ضد شاول في صموئيل الأول 26: 20-21). كان اشتهاؤه لامرأة في مائه حتى أكثر نزوية من عطشه. عندما تصبح بيثشبية حاملاً، يزوج داود بزوجه، أحد أبطاله الثلاثين، الراغب في المخاطرة بكل شيء من أجل نزواته (صموئيل الثاني 23: 39)، في خطر حيث إنه، عندما يقتل، يكون بإمكان داود أن يتزوج بيثشبية. يؤطر القتل في قصة حصار يوب (صموئيل الثاني 11-12)<sup>110</sup>. إنها تروى على إيقاع الرسائل الواردة والصادرة. تحمل إحداها خبر موت أورثيا بسهم أطلقه رام من بوابة المدينة (صموئيل الثاني 11: 21). في قصة داود والمرأة في الحمام، تُشرى دية ثمن دم أورثيا، مثل دية ملك إسرائيل ويشوع، بسهم يطلق بالمصادفة (صموئيل الثاني 11: 14-21؛ الأخبار الثاني 35: 23؛ الملوك الأول 22؛ الأخبار الثاني 18)، كما يدفع ثمن عبد مخلص مقابل نزوة ملكه. يصبح السهم سيفاً عندما يرسل المؤلف لقارئه رسالة عبر داود: فإن السيف يلتهم هذا وذاك (صموئيل الثاني 11: 25). هذا السيف ذو الحدين يعرض مصير أسرة داود للجزء<sup>111</sup>. عندما يتزوج داود المرأة من الحمام، التي كان موت الزوج في «مدينة الماء» (صموئيل الثاني 12: 27؛ 13: 27) قد استمالها، فلا قدره ولا السيف يجدان

الراحة، يُصدر الحكم على نحوٍ ملائم، من فم داود، أمثلة يهوه الذي يحكم على نفسه من خلال النبي ناثان:

عاش رجلان في مدينة واحدة، أحدهما ثري والآخر فقير. وكان الغني يمتلك قطعان بقر وغنم كبيرة. وأما الفقير فلم يكن له سوى نعجة واحدة صغيرة، اشتراها ورعاها فكبرت معه ومع أبنائه، تأكل مما يأكل وتشرب من كأسه وتنام في حضنه كأنها ابنته. ثم نزل ضيف على الرجل الغني، فامتنع أن يذبح من غنمه ومن بقره ليعد طعاماً لضيفه، بل سطا على نعجة الفقير وهياها له (صموئيل الثاني 12: 1-4؛ انظر التكوين 18).

كما يعيش يهوه، فإن الإنسان الذي يفعل شيئاً كهذا يجب أن يموت. يأمر الملك داود في غضبه وتحكم كلماته على الرجل الغني لأمثولة ناثان، الرجل الذي يسرق الملكية الوحيدة للرجل الفقير. هذا الرجل كان داود (صموئيل الثاني 12: 5). في العقاب، الذي يناسب الجريمة، فإن طفل خطيئته يجب أن يموت، مفتتحاً قصة موازية (صموئيل 12: 7-14).

كما جاء موت سنحاريب على يدي ابنه في قصة حزقيال (الملوك الثاني 19: 37)، يأتي عقاب داود من بيته هو عندما توقع سلالته في مؤامرات الكبار. تؤخذ زوجاته من قبل أعز الناس عليه. في حين أن داود قد أخطأ في السر، تؤخذ زوجاته في وضوح النهار<sup>12</sup>. فثمن اغتصاب بيثشبية تدفعه زوجات داود العشر اللواتي يغتصبهن ابنه أبشالوم. عندما تتقدم القصة، يقدم الجزاء لقاتل الأب المدعي قدرًا مماثلاً. فيما هو يهرب من صائد جائزة قدرها عشرة شيكلات ثمناً لرأسه، يعلق رأسه في شجرة بلوط، في تقليد وحشي لمسيح مدع، يجد أبشالوم نفسه «معلقاً بين السماء والأرض» (صموئيل الثاني 18: 9، انظر المزامير 8: 6). يُقتل أبشالوم، الذي مسحه يوباب بالزيت، بثلاثة سهام تنفذ إلى القلب وبطعنات عشر من حاملي الدرع (صموئيل الثاني 18: 16)، عندما تقلب القصة الجزاء إلى نبوءة. فعشرة من

أسباط إسرائيل الشمالية، مع سهامهم العشرة في داود (انظر صموئيل الثاني 19: 44)، يُفقدون للملك العظيم (صموئيل الثاني 20: 1-2) كما زوجاته العشر، اللواتي أصبحن «أرامل لزوج حي» (صموئيل الثاني 20: 3).

مثل أخاب في قصة كرم نابوت، انتهى داود ملكية عبده مع الوقوع في حب زوجة الرجل. بعد أن يرتب داود بشكل ناجح لمقتل أورثيا، يقرر عقابه مصير بيته وخطط حبكة السردية الكبرى لسفري الملوك الأول والثاني: سيف ذو حدين لعنفه. تفتتح اللعنة سلسلة متوالدة من الحكايات التي تهلك في نهاية المطاف كل أبناء داود حتى الملك الصالح يشوع [يوشيا]، الذي يصفه مؤلف سفر الملوك بأنه قد «اهتدى إلى يهوہ بعمل قلبه وروحه وبكل جبروته لكن يهوہ مع ذلك لم يتحول عن غضبه» (الملوك الثاني 23: 25-26). إن أول من يدفع من بيته ثمن جريمته، كما رأينا، كان طفل بيثشيبه. في قصة داود، يقوم الندم وموت طفله بوظيفة إرجاء غضب يهوہ في فترة حياة داود، [وهو] موتيف يعاد استعماله بشكل شهير في قصة حزقيال لتحقيق السلام في فترة حياته.

ويكون العزاء لحزن بيثشيبه بطفل جديد، يقرر يهوہ أن يحبه. يطلق داود عليه اسم سليمان (= سلام)، لكن يهوہ يسميه <يديدياه> (حبيب يهوہ). إن يهوہ أحب داود (<دود> = محبوب/حبيب)، الآن سيحب ابنه، الذي يكون مرة أخرى الأصغر سنًا مع سبعة إخوة وسيؤدي دور داود لجيل جديد. في قصته في سفر الملوك، فإن سليمان البالغ سوف يُخضع لامتحان بوفرة من بركة يهوہ: ثروته، ونسائه وحكمته. إن التنافس والتلاعب اللب بال كلمات على اسم سليمان عند ولادته يحددان الفرق بين هدف داود وهدف يهوہ. فداود سينال السلام، أما يهوہ فيلتمس حبًا كان قد ناله من داود. إن التلاعب بال كلمات على اسم داود أيضًا يوجه خط الحبكة نحو حكاية الملك الصالح يشوع، ابن يديدا (الملوك الثاني 22: 2)، الذي يجمعه



حب يهوه ليشوع إلى قبره برحمة، وقد أعفيت عيناه من رؤية دمار أورشليم (الملوك الثاني 22: 20).

### 3 / 2 / 3 السلام العظيم الذي ينبغي أن يكون سلام سليمان

إن العلاقة بين الهيكل ومسؤولية الملك عن حمايته ليست جديدة على سفر الملوك. في النقوش النصبية، يعكس الملك الصالح المعاناة السابقة بمعالجة غضب الآلهة من خلال ترميم الهيكل وإصلاح العبادة. في نقش أسرحدون (الملحق 2، رقم 4)، يصف الملك الأيام الشريرة السابقة، عندما كان الآلهة غاضبين وخططوا للشر. مثل يهوه (إرميا 25: 11-12؛ 29: 10)، لعن مردوك بابل فأضحت صحراء خاوية وأرسل أهلها إلى المنفى لمدة سبعين عاماً. إنَّ مخلص بابل، أسرحدون، يُستدعى من بين إخوته الأكبر سنًا. كذلك مثل داود، يختاره مردوك ليحكم إمبراطوريته. في حين اكتشف الملك الكتابي يشوع/يوشيا مشيئة يهوه في مرونة القوانين التي وجدها في الهيكل (الملوك الثاني 22: 8-13)، ووجدها حزقيال بالقدر نفسه الهداية الإلهية باستشارة النبي إشعيا (إشعيا 37: 2)، فقد استخدم أسرحدون رسل الوحي. إذ شجعوه على إعادة بناء واستعادة هيكل بابل: إساغلا. كما في أسطورة الملك الصالح، يعيد الآلهة إلى مكافئ المناسب ويحرر المستعبدين من العبودية. في شكل معتدل من صلاة داود إلى يهوه بعد تخليصه من كل أعدائه (صموئيل الثاني 7: 1، 18-29) يصلي أسرحدون كي تدوم بذرته والهيكل إساغلا وبابل نفسها إلى الأبد.

في نقوش الملك نبونيد، ملك بابل (الملحق 2، الأرقام 6-7)، كان الملك مردوك مسؤولاً، مثل يهوه (إشعيا 37: 21-38) عن مقتل سنحاريب. دخل نبونيد أيضاً في حزن بسبب ذنوب المنديين مثلما حزن يشوع التائب بسبب ذنوب يهوذا (الملوك الثاني 22: 11-13). وضع نبونيد لنفسه مهمة استعادة الهيكل والعبادة الحقة إلى مدينته. بالمقابل، يروي خلفه الفارسي،

قورش، حكاية نبونيد الشرير (الملحق 2، رقم 8)، الذي يقابل قورش كفره بتقواه هو. إنَّ شرَّ نبونيد يُعكسه الملك الصالح قورش، الذي أعاد (مثل نبوخذنصر قبله؛ الملحق 2، رقم 5) كلاً من الآلهة والناس من المنفى وأعاد الهيكل إلى عبادته الصحيحة. إنَّ قورش نفسه هذا، في قصة عزرا، ينهي سبعين عاماً من نفي إرميا (عزرا 1: 1؛ انظر أيضاً الأخبار الثاني 36: 21-23). مثل حزقيال ويشوع (الملوك الثاني 18: 3-8؛ 23: 1-24)، يدمر أرحششتا الهياكل وعبادات الآلهة الشريرة ويعيد الناس إلى العبادة الصحيحة لإله السماء، آهورمازدا: «إذا كانت تتم بطريقة سيئة فإنها الآن معطلة بطريقة جيدة» (الملحق 2، رقم 9). في (رقيم ميسع) (الملحق رقم 2، رقم 21)، يزيل الملك الموابي مرتين عناصر عبادة يهوه ويعيد كلاً من العبادة والأماكن المقدسة إلى الولاء المناسب لإله كموش.

يمكن الإكثار من هذه الأمثلة، لأنَّ "الأحداث" وراء قصص حزقيال ويشوع تنتمي إلى مجموعة من العناصر السردية ذات جذور تمتد بعيداً إلى السوراء حتى حكايات الفرعون المصري في الألف الثالث قبل الميلاد وفي الواقع، إلى ملحمة غلغامش. في (سردية مغلفة) تختم القصة الطويلة لمغامرات الملك، يعيد غلغامش بناء أسوار أورك ومعبد إنانا. تربط معظم النقوش الملكية ثيمات استعادة المعبد وإصلاح العبادة بالاحتفال بسلام مثالي وأبدي غالباً، ينجم عن نجاح الحرب المقدسة. تؤطر السرديات الكتابية مشاريع البناء في نمط من التكرار الحلقي ليخدم بشكل أفضل قصة لا تنتهي أبداً. فعلى سبيل المثال، في حلقة سفر القضاة المكونة من اثني عشر مخلصاً، تأتي الحرب عندما يفعل إسرائيل «شراً في عيني يهوه». يقوم كل مخلص تالي بمهمة إعادة إسرائيل إلى سلام يهوه. كما تستمر هذه الحلقة في قصص داود وأبنائه، فإنَّ فهم هذا السلام الموحى إلهياً تغطي عليه شخصية واحدة، سليمان، وقصة بنائه الهيكل في أورشليم (الملوك الأول 5: 15-8: 66).

في قصة سليمان، يُنشأ الهيكل في العام الثاني عشر من حكمه، بدلاً من السلام <شalom> الأبدي، فإن مجد سليمان يفيد كمقدمة ونقيض لعهد الخطيئة، الذي يلي، عندما يضاعف سليمان الخيول والنساء والذهب والفضة تحقيقاً لنبوءة موسى:

ومتى بلغتكم الأرض التي يورثها لكم يهوه إلهكم وامتلكتموها واستوطنتم فيها وقلتم: لتزوج علينا ملكاً كبقية الأمم المحيطة بنا فإنكم تقيمون عليكم ملكاً يختاره يهوه إلهكم شريطة أن يكون واحداً من أسباطكم. يحظر عليكم أن تقيموا ملكاً أجنبياً لا ينتمي إلى أحد أسباطكم. ولكن إياه أن يكثر من عدد خيوله، أو يعيد الشعب إلى مصر ليحصل على مزيد من الخيل لأن يهوه قال لكم: لا تترددوا للرجوع في هذه الطريق أيضاً. وليحذر من أن يكون مزواجاً لنلا يزيغ قلبه، ولا يكثر لنفسه من الذهب والفضة (التثنية 17: 14-17)<sup>[14]</sup>.

تُعطى ثيمة العصر الذهبي الذي يحتفل باتحاد مشيئة الرب مع الملك الحاكم بوصفه عبده ويبنى له هيكلًا إلى سليمان كامتحان. فأرضية الهيكل بكاملها وزخارفه، والحرم الداخلي، والمذبح والكروبيم كلها مغطاة بالذهب (الملوك الأول 6: 15-55).

يتحكم بقصة سليمان لقاءات مع يهوه في الرؤى [المنامات]. الأول يصف صعوده إلى المجد، والثاني يصف سقوطه من النعمة. الأول يأتي في بداية عهده، في حلم عندما يكون في جبعون، بعد تقديم الأضاحي في المرتفعات. يقدم يهوه سليمان بامتحان بلاد العجائب الكلاسيكي للحكمة الحقيقية: «اطلب ما تشاء؛ فيلبي» (الملوك الأول 3: 1-14). تتوقف القصة على ما يجري اختياره. إن سليمان، إذ يتجاهل الثروة والحياة الطويلة وموت عدوه، يطلب بحكمة الفطنة على تمييز الخير والشر، تلك الفضيلة العظيمة، التي تمنع على الجنس البشري منذ قصة الجنة (التكوين 2: 9): «بقلب

فهميم» سيقضي سليمان بين الشعب الذي هو أكثر عدداً من أن يُحصى (الملوك الأول 3: 9). مع ذلك مثلما تردد هذه القصة صدى سعي موسى غير الناجح للحكم بين شعبه الذي لا يعد ولا يحصى في القفر (الخروج 18: 13-18)؛ تذكر قصة حكمة سليمان بإخفاقات الماضي لكي تبدأ حكاية سقوط أبناء داود. في الوقت الحالي، يُعطى القارئ خلاصة عهد ملك صالح: «وأحب شلمه [= <شلمو>] يهوه، وسار في فرائض داود أبيه، إلا أنه واظب على تقديم ذبائح وإيقاد البخور على المرتفعات (الملوك الأول 3: 3). يبدأ عهد سليمان سلسلة سرديات بالفكرة المتكررة المهيمنة للملك يفعل الخير في عيني يهوه ومع ذلك فإنه لا يزيل المرتفعات. هذه الصيغة المقبولة النمطية، كما تستعمل ويعاد استعمالها في القصص التالية، تعيب كل ابن من أبناء داود الذين فعلوا حسناً في عيني يهوه، باستثناء حزقيال ويشوع.

إن كون رؤيتا سليمان تقيسان صعوده وسقوطه، فإنما تتضمنه أيضاً أمثلة حكمة سليمان. فالأمثلة تقدم الجانب الإيجابي من سليمان ذي الوجه اليانوسي، وهو ما يميز جوهر سردية سفري الملوك ككل. تأتي عاهرتان إلى سليمان ليقضي بينهما. لواحدة طفل حي والأخرى مات طفلها. كل واحدة منهما تدعي أن الطفل الحي هو طفلها (الملوك الأول 3: 15-28). في حكمه بينهما يظن سليمان نفسه إسكندراً عبرانياً إذ يوصي بأن يقسم الطفل بسيفه. إنه يعرف أن الأم الحقيقية قادرة على تمييز الفرق بين طفل وعقدة وستسلم ابنها إلى منافستها. تختتم الأمثلة عندما يعيد سليمان الطفل إلى أمه. هذه هي الحكمة الإلهية التي يحكم بها سليمان شعبه<sup>151</sup>.

في العام الثاني عشر من عهد سليمان، في منتصف سيرته، يرى الملك رؤيا ثانية (الملوك الأول 9: 1-9). إنها تأتي في ذروة عظمته (الملوك الأول 9: 1-9). تعيد القصة إلى الأذهان نبوءة موسى بالدمار عندما لم يعد ملك إسرائيل يفعل ما هو حسن في عيني يهوه (التثنية 4: 26؛ 8: 19-20؛ 28: 36؛ 30:

19؛ 31: 28). لقد اتجه مباشرة إلى قصة جمع سليمان للآلهة جنباً إلى جنب مع زوجاته الأجنبية. كما في أمثلة العاهرتين، يجعل من كل إسرائيل جمهوراً له (الملوك الأول 8: 22-53)، خصوصاً إسرائيل المستقبل الخائب. إذ يطلب أن يغفر يهوذا ذنوب شعبه (الملوك الأول 8: 34). «لا إنسان بلا خطيئة» (الملوك الأول 8: 46)، يجادل ويتكلم بالنيابة عن كل أبناء داود في المستقبل. إنه يتكهن بأن إسرائيل سيعود في النهاية إلى الرب مهزوماً، لكونه قد أثم وتاب بقلب طاهر. إنه يصلي لكي يسمح لإسرائيل المستقبل أن يعود من المنفى. تتكلم الصلاة بصوت أورشليم التائبة، بعد الهلاك. بأمثلة الوالدين وتفسيرها في صلاة سليمان، تتحول السردية في سفر الملوك إلى قصة لا تنتهي أبداً (انظر المكابيين الثاني 2: 17-18) <sup>161</sup>.

### 3 / 2 / 4) نهب الهيكل: من سليمان إلى صدقيا

في القصة التي تفتتحها صلاة سليمان النبوية، تقوض ثيمة نهب الهيكل على نحو قاتل عظمة مجد سليمان. إنها تضمّن كل أبناء سليمان في قدر أورشليم. (لا إنسان بلا خطيئة) يعلن سليمان، الفيلسوف . . . تحدد إهانة الرعاية الإلهية بتجريد الذهب الخاص بالآلهة عن الحرم الداخلي للهيكل. فنهب الهيكل، الذي رأيناه في الفصل الخامس، هو عنصر مشترك للنقوش الملكية. إنه يستعمل للتعبير عن ثيمة المعاناة السابقة: خطيئة الماضي التي يعكسها عهد الملك المختار. في القصص الكتابية، يُنهب هيكل يهوذا وتفيد الثيمة كواحدة من بضع ثيمات تحرض وتبرر الجزاء الإلهي. لأن قلب سليمان انحرف عن يهوذا (الملوك الأول 11: 9-11)، فإن وحدة مملكته قد ضاعت قبل وقت طويل من مجيء ابنه رحبعام إلى العرش. كما في قصة داود قبله، فإن قدر أورشليم. مع أنه مرسوم قبلاً، يؤجل في فترة حياة سليمان. قبلئذ استعداداً لموت سليمان القادم، تهجر أورشليم بوصفها المركز الإلهي للعالم. إن غضب يهوذا يدخل أدوم ودمشق في تمرد ضد سليمان.



بعد موت سليمان تصبح أورشليم وتبقى بلدة ريفية صغيرة. يكمن مجدها في ماضي خائب. يذهب ابن سليمان رحبعام، إلى شكيم ليعلن ملكاً حيث يطالب (كل إسرائيل) الملك الجديد بأن يخفف أعباءهم. بعجرفة، يزيد رحبعام أعباءهم فيثور إسرائيل كما خطط الرب (الملوك الأول 11: 29-40؛ 12: 24). يُترك ابن سليمان ليحكم قبيلة يهوذا الوحيدة، وذلك كرمي لداود فقط. في خلاصة لفساد أورشليم (الملوك الأول 14: 21-31)، يُعرض مشهذان كسبب ونتيجة. في الأول، يدخل الأصنام والفاسقون إلى الهيكل حيث كان اسم يهوه. يُستفز يهوه إلى غضب غيور. في المشهد الثاني يدفع غضب يهوه الفرعون ششبق لنهب الهيكل. فيجرد الهيكل من كل شيء، بما في ذلك الدروع الذهبية التي صنعها سليمان. يستبدل الملك رحبعام ذهب يهوه بالنحاس إذ يأمر على نحو مشؤوم قائد جيشه بحراسة هذا (الكتر). يختم عهد الملك بحرب مع إسرائيل.

كان قلب الملك آسا طاهراً (الملوك الأول 15: 9-24). إنه يصلح عبادة أورشليم، يزيل الأصنام والبغايا، ورغم أنه، مثل سليمان، يترك المرتفعات، يقدم للهيكل هبات من الذهب والفضة. مع ترسيخ عهد هذا الملك الصالح على نحو ثابت على موقف إيجابي، فإن عدوه، ملك إسرائيل، يبني قلعة في رامة ويستعد لحصار أورشليم. يزيل آسا الكتر المتبقي من الهيكل ويرسله إلى بن حدد في دمشق، دافعاً إياه بشكل ناجح إلى نكث معاهدته مع إسرائيل. يجبر بن حدد إسرائيل على رفع الحصار. باستعمال الحجارة من رامة لأجل التوازن، يستمر آسا في شن حملة لتمجيد (السلام) الذي جلبه. يختم عهد آسا على موقف سلمي «وأصيب الملك آسا في شيخوخته بدءاً في رجله» (الملوك الأول 15: 23). أما وقد نهب هيكل سيده، فإن سلام هذا الرجل الأعرج من الصعب أن يكون سلاماً يلي الحرب المقدسة. بدلاً من الثقة بالرب كما فعل داود، فإن آسا قد رشا واشترى الحماية من إنسان.

تطغى ثيمة نهب الهيكل على قصة مشابهة في عهد ملك صالح آخر لم يقم بإزالة المرتفعات (الملوك الثاني 11: 1-12: 21). نصب يواش سرًا في الهيكل عندما كان غلامًا وجاء إلى السلطة على أثر إصلاح ديني. الكاهن القائد للإصلاح عقد ميثاقًا بين يهوذا والملك والشعب. هذه القصة يطغى عليها ترميم الهيكل، الذي يُزين بالصور الغنية لراحة الملك. في حدث ختامي، يهدد حزائيل [ملك] سورية بمهاجمة أورشليم (الملوك الثاني 12: 17). مثل آسا قبله، يخفق يواش في اللواذ بالرب ويأخذ بدلاً من ذلك التقدّمات النذرية والذهب من الهيكل ويرشو حزائيل. على نحو غير مفاجئ وفي جزاء ضمني، يقتل هذا الملك الذي يشكو من خلل عبر مؤامرة بلاط. كان ابنه أيضًا ملكًا صالحًا، لكن أمصياه فشل في إزالة المرتفعات (الملوك الثاني 14: 1-20). يبدأ قصته بإعدام قتلة أبيه وهزيمة أدوم في الحرب. مع ذلك، فإن السلام، من الصعب أن يميز عهده. إذ يأسره ملك إسرائيل، ويدمر أسوار أورشليم وينهب ذهب وفضة الهيكل. بعد خمسة عشر عامًا يُقتل أمصياه بعد مؤامرة طاردته من المدينة.

كان الملك آحاز (الملوك الثاني 16: 1-20)، مثل ابن سليمان الأول، رجبام، ملكًا فاسدًا قلب إصلاحات الملوك قبله. عقابًا لذلك، قامت سورية وإسرائيل معًا بحصار أورشليم. إن آحاز، الأمين لنمط القصة (إن لم يكن لإلهه وسيدته الأعلى الحقيقي)، يأخذ الفضة والذهب من الهيكل ويرشو ملك آشور ليخلصه. يستبدل آحاز، مرددًا صدى قصة دروع رجبام البرونزية، مذبح الهيكل بنسخة طبق الأصل من مذبح أراه إياه سيده الجديد في دمشق. يموت بسلام مع الآشوريين فيما كان يعد نفسه لأجل الحرب.

في طبعة سفر الملوك من قصة حزقيال سفر إشعيا (إشعيا 36-39؛ الملوك الثاني 18: 1-20: 21)، تبلغ ثيمة النهب ذروتها. في إدخال قصة حزقيال إلى سردية سفر الملوك، يضاف مشهذان هامان إلى قصة إشعيا ويُنغمسان مع

إشارة إلى سقوط السامرة أمام الجيش الآشوري (انظر الملوك الثاني 18: 9-11؛ 17: 5-7، 18). المشهد الأول هو تنويع على ثيمة إصلاح العبادة (الملوك الثاني 18: 3-6) إنه يروى بالأسلوب نفسه كما في قصص الملكين الصالحين، آسا (الملوك الأول 15: 11-14) ويوآش (الملوك الثاني 11: 17-18؛ 12: 2-3). مع ذلك فإن حزقيال يبرز هذين الملكين. فهو الأول من بين ملوك أورشليم الذي يزيل المرتفعات.

في هذا الفصل القصير، فإن حزقيال، مثل أمصياه قبله، يطيع شريعة [توراة] يهوه. المشهد الثاني المضاف إلى قصة إشعيا يروى على نمط قصص آحاز وآساو يوآش (الملوك الثاني 18: 13-16، انظر أيضاً 12: 18؛ 15: 18-21؛ 16: 7-8). يخلص حزقيال أورشليم برشوة سنحاريب بذهب وفضة الهيكل. يجرد حزقيال الذهب عن أبواب هيكل يهوه. في حين يعالج مركز قصة إشعيا تخلص أورشليم الباقية تحت الحصار من خلال الدموع التقية والصلاة، فإن تنقيح سفر الملوك الثاني يخلق السخرية يجعل خاتمة القصة تردد صدى بدايتها<sup>171</sup>. إنه يبدأ بنهب حزقيال للهيكل ويختتم بجعل حزقيال يستثير نهب البابليين المستقبلي للهيكل. يلعب حزقيال المنغمس في المعاصي دور مضيف كريم ويكشف لضيوفه البابليين من المستقبل بيت كنوزه (إشعيا 39: 1-7؛ الملوك الثاني 20: 12-19). إن مغازلة حزقيال مع القوى العظمى لهذا العالم من الصعب أن تقدمه في صورة إيجابية.

في حين أن خاتمة قصة حزقيال في سفر إشعيا تدفع بأورشليم إلى المنفى [السي] حيث يمكن للجمهور أن يسمع إيقاعات الخلاص لنشيد العزاء في سفر إشعيا (40) لأجل بقية جديدة مخلص، يستعمل سفر الملوك عهدي منسى ابن حزقيال (الملوك الثاني 21: 3-18) وحفيده آمون (الملوك الثاني 21: 19-26) لتقويض وإعكاس كل إصلاحات حزقيال. يبيّن المؤلف نقيضاً متملقاً للإصلاح الكبير للسردية في ظل يوآش (الملوك الثاني 23: 1-8).

يعرض عهد يوأش قصة مزدوجة موسعة لترميم الهيكل وإصلاح العبادة، جرياً على أسلوب قصتي آسا ويوأش، فقط لينتتم قصته المأساوية بمشاهد التدمير والتهجير في ظل يهوياكين وصدقيان لا يرتشي نبوخذنصر. مثل شيشق (الملوك الأول 14: 25-26) ويوأش (الملوك الثاني 14: 14)، يسلب الهيكل (الملوك الثاني 24: 10-13) ويسرق ذهب سليمان القابل للنهب دوماً. هذا المشهد ذاته يردد في السقوط النهائي للمدينة في عهد صدقيا. يحرق نبوخذنصر الهيكل ويأخذ منه كل المفروشات والأواني النحاسية في مجموعة من الموتيقات، حتى الأعمدة التي بناها سليمان، ونعم، مرة أخرى الذهب والفضة (الملوك الثاني 25: 13-17). يختتم الحدث ترديداً سباعياً لنهب شيشق كنوز هيكل أورشليم، الذي يزود سفر الملوك ببنيته السردية الطاغية. تصبح القصة المدورة لحزقيال مثاله المركزي على كيف أن ملوك يهوذا كانوا يخشون البشر أكثر مما يخشون الرب. يجري تضمين كل أبناء داود في نهب هيكل يهو. إن قصة سفر الملوك عن السقوط المأساوي لبيت داود لا تتضمن أي ملوك صالحين.

يسمح حدث قيام سنحاريب بنهب الهيكل (الملوك الثاني 18: 14-16) لسفر الملوك بأن يدمج قصة إشعيا حول حزقيال (إشعيا 36-39) كجزء من ترديد سباعي لسرقة الفرعون شيشق ذهب سليمان. فقصة يشوع سفر الملوك لا تلي فحسب بل تطيح أيضاً بقصة حزقيال (انظر الأخبار الثاني 29-32). هذا الملك لا يخلص أورشليم من وثنية منسى وسليمان فحسب (الملوك الثاني 23: 12-13)، بل يهدم المذبح في بيت إيل. إنه يبطل على نحو ناجح الإثم الأصلي ليربعام الذي قرر طريق إسرائيل وخط حبكة القصة الكبرى منذ رفضت المملكة الشمالية لأول مرة أن تتبع ابن سليمان<sup>118</sup>. هذا الدمج لسردية إشعيا يقوي تركيبة الملك الصالح-الملك الفاسد في سفر الملوك بنمط مشابه من الإصلاح والإصلاح المضاد. فرجبعام يبني المرتفعات.

والأعمدة المقدسة والسواري المكرسة للإلهة عشتار. يردد جريمته آحاز ومنسى وآمون. يقارنون بأربعة ملوك إصلاح: آسا (الملوك الأول 15: 9-24)، يهو آش (الملوك الثاني 12)، حزقيال (الملوك الثاني 18-20؛ سفر الأنخبار الثاني 29-32) ويشوع (الملوك الثاني 22-23، الأنخبار الثاني 34-35)، الذي يبلغ ذروته في اكتمال إثم منسى وإصلاح يشوع<sup>119</sup>.

يتناوب ترديد استطرادي مماثل لثيمات الإصلاح والإصلاح المضاد، إعادة التكريس والفشل في إعادة التكريس، ونهب وتدنيس الهيكل مع مشاهد النصر في سفري المكابيين (1-2). هذه البنية هي أكثر مما يمكن مناقشتها هنا. فتحت جنس الكتاب المعاد كتابته، وسفري المكابيين يعترف بهذه التقنيات المستعملة على نحو جيد في الفقه الحديث. مع ذلك، فإن دور هذه التقنيات في السردية الكتابية، هو أقل اعترافاً به<sup>120</sup>. يظهر سفر المكابيين الأول خطابة مشاهمة لخطابة سفر الملوك. يحتوي سفر المكابيين الأول والثاني سبع قصص تصف أفول إنطاكية وتعرضان طبيعتهما الخاصة من تين آشور ذي الرؤوس السبعة. يُقرن النمط السباعي في سفر المكابيين الأول بسلسلة من الترديدات، المشبعة بالتلميح الكتابي. فالبنية لا تبدع فقط مناحات على أورشليم الضحية بل تقدم أيضاً قصص بعث مقابلة، واحتفالات بصعود وتوسعات أورشليم. في إعادة سرد يوسفوس وأحفاده، يعيش داود ويشوع مرة أخرى ليخوضا معركتهما ضد العدوين التقليديين لليهودية: أدوم وجرزيم<sup>121</sup>.

### 3 / 2 / 5 عصر ذهبي؟

من الشائع وصف سفري الملوك الأول والثاني بأنهما مأساة تتركز في تفسير دمار السامرة وأورشليم بوصفهما فعلي عقاب إلهي<sup>122</sup>. يمكن النظر إلى القصة بحد ذاتها كجزء من تاريخ إسرائيل الأكبر وكسردية، ناقصة على نحو جوهري. هذا الفهم لسفر الملوك ينحصر بظاهر السردية. إنه ينظر إلى



العمل من سياق تاريخي يجري تخيله بعد انقضاء بعض الوقت على ختام القصة ويفهمه كرواية لأحداث الماضي، وربما حتى لأحداث ماضٍ بعيد. ما يضاف ضمناً إلى القصة ويدّعى معناه هو المستقبل غير المعروف، ما يتيح للناقد الحديث حرية كبيرة في التفكير. ربما يمكن لفترة السبي، حتى ما بعد السبي، أن تمدنا بالسياق الذي وقف فيه المؤلف الضمني للقصة. فعندما عرض مؤلف سفر الأخبار تنويعه [للقصة]، كان واضحاً تماماً في ختم السردية بمنظور ينتمي إلى مستقبل القصة:

وفي السنة الأولى لحكم قورش ملك فارس، وتتميماً لكلام يهوه بقم إرميا، حرك يهوه قلب قورش ملك فارس، فأطلق نداءً في كل أنحاء مملكته قائلاً: هذا ما يقوله قورش ملك فارس: يهوه إله السماء وهبني جميع ممالك الأرض، وأمرني أن أبني له هيكلًا في أورشليم التي في يهوذا، وعلى كل واحد من شعب يهوه أن يرجع إلى هناك، وليكن يهوه معكم (الأخبار الثاني 36: 22-23؛ يوجد تنويع له في عزرا 1: 1-4، كذلك عزرا 6: 2-5؛ إشعيا 45: 1-7).

يردد سفر الأخبار بفرح صدى مرسوم العودة الشهير المتعلق بغزو قورش لبابل، الذي صيغ نفسه على نموذج نقوش ملك آشوري، هو آشوربانيبال (630-669 ق م تقريباً):

من نينوى، آشور وكذلك سوسا، من أغاد، من اشنونا، زامبان، متورنو ومن دير، صعودًا إلى تخوم جوتيوم، مراكز العبادة التي تقع خلف هر دجلة، التي بقيت منشأها [العبادية] في خراب زمنًا طويلًا، أعدت إلى مكائها الآلهة التي عاشت هناك وأعدت تثبيتها إلى الأبد. جمعت كل شعبها وأعدت مساكنهم. وآلهة سومر وأكاد، الذين رحلهم نبونيد، مشيرًا غضب سيد الآلهة [مردوك]، أعدت تنصيبهم، بناءً على أمر مردوك، يهوه العظيم، بفرح في مقدسهم، في إقامة لفرح القلب<sup>[23]</sup>.

مهما كان قرارنا حول التاريخ وراء الخاتمة في سفر الأخبار، فإن النهاية في سفر الملوك لها وظيفة أخرى في الذهن وتحمل جمهورها خارج العصر:

أفكار القاريء يمكن أن تعود إلى البدايات وتفهم الحقائق الأبدية. إنَّ سرديات الملوك التي تصف عهود أبناء داود لا تسير على نفس نمط سير الخماسية من أبراهام [إبراهيم!] إلى موسى. ولا تبدأ قصصها بسحر الخصب، وولادة بطل وتسميته. يبدأ سفر الملوك بالأحرى بالقصة الحزينة لعجز داود [الجنسي]:

وشاخ الملك داود وطعن في السن، فكانوا يدثرونه بالأغطية فلا يشعر بالدفء. فقال له عبيده: ليلتمس سيدنا الملك فتاة عذراء تخدمك، وتعني بك وتضطجع في حضنك، فتبعث فيك الدفء. فبحثوا له عن فتاة جميلة في أرجاء إسرائيل، فعثروا على أيشج الشوغية فأحضروها إلى الملك. وكانت الفتاة بارعة الجمال، فصارت له حاضنة، تقوم على خدمته، ولكن الملك لم يعاشرها (الملوك الأول 1: 1-4).

هذا المشهد في نهاية عهد داود وبداية القصة في سفر الملوك يفتح الحبكة على فشل داود في كسب الدعم الصادق من الشمال (صموئيل الثاني 19: 23؛ الملوك الأول 2: 1-9) وعلى مهانة جعل أكبر أبنائه الباقين على قيد الحياة يحاول اغتصاب العرش (الملوك الأول 1: 5-53). هذه الافتتاحية تبرز لازمة تُدمغ بها كل حكاية تالية إلى أن تبلغ السردية خاتمته. إنها تساعد في خلق سردية عبث متسلسل. فعجز داود هو القصة الثيمية لسفر الملوك. إنه يروي ويفسر القصة الكبيرة لعهد داود في سفري صموئيل بتجريد "سيرة حياة" داود من خاتمته الكلاسيكية في السلام <شالوم>، مع أن هذه الخاتمة قد خطط لها داود في السلام الدائم الموحى به في الاسم الإيحائي الذي أعطاه لسليمان<sup>24</sup>. إنَّ قرار يهوه في ختام قصة داود أن يدمر أورشليم بوباء (صموئيل الثاني 24: 6) لا يلغيه ندم داود. إلا أنه يُؤجل. تصبح سردية أبناء داود قصة عبث من سبعة وأربعين فصلاً. إنها القصة التعيسة للرب يهوه، الذي سيكون إله الرأفة والرحمة، لكن في سبيل تثقيف الملوك، يقبل الدور الأكثر بدائية لإله العدل.

في الإصحاح الختامي من سرديات سفر الملوك (الملوك الثاني 25)، يقوم إسماعيل، وهو فرد من بيت داود، مع عصابة من عشرة قتلة، بقتل جدالياء، الحاكم الذي نصبه البابليون في أورشليم، حيث يتم الثأر أخيراً لمقتل أبشالوم، الذي قام به يوآب قائد جنود داود مع عصابته المكونة من عشرة قتلة (صموئيل الثاني 18: 14-15). أما وقد تم ذلك، فإن كل أهل أورشليم، صغاراً وكباراً، يحققون المصير الذي تنبأ به موسى في بداية القصة (التثنية 28: 68). إن الذين يفعلون ذلك، ويعودون إلى مصر، لم يكونوا يخشون الرب؛ بل «كانوا خائفين من الكلدانيين» (الملوك الثاني 25: 26).

في المشهد النهائي لهذه القصة، فإن ملك أورشليم، يهوياكين المأسور لمدة سبعة وثلاثين عاماً، يعفو عنه أويل مردوخ بمناسبة صعوده إلى عرش بابل (الملوك الثاني 25: 27-30). بمنح مكانة في البلاط أعلى من أي من الملوك الآخرين الذين كانوا معه في بابل. هذه الرحمة بآخر الباقيين من بيت داود تردد دعوة داود إلى مفيوشيث المهجر، الباقي الأخير من بيت شاول. يُلبس يهوياكين ثياباً جديدة، ويسمح له بأن يأكل على مائدة ملك بابل ويمنح مخصصات من ملكه وسيدته كل يوم مدى الحياة (انظر إرميا 52: 31-34). إن تردد مجاز إعكاس السلام في خاتمة قصة تدمير أورشليم هو استعمال مردوخ للسخرية. يلوذ آخر أبناء داود بإنسان. إن أويل مردوخ، الدور اللاهوتي ليهوه المغتصب العرش، يحرر ابن داود هذا من أغلال موت سجنه. في النهاية يكون ملك بابل، وليس يهوه، هو ابن سيد داود. إنه يجب آخر أبناء داود عندما تنتهي القصة حيث بدأت<sup>25</sup>.

إن قراءتي لهذه الخاتمة بوصفها أمثلة إنما تدعمها نبوءتان. الأولى هي نبوءة موسى، التي تستعمل في سفر الملوك لصوغ خط الحكمة. فقد حددت قدر أبناء داود منذ البداية تماماً. يتكلم موسى إلى شعب إسرائيل من جبل نبو قبل أن يدخلوا الأرض الموعودة. يحكي لهم عن الملوك المستقبلين

لأورشليم (التثنية 17: 14-20). إنه يتكلم عن زمن سيرغبون فيه أن يكون لهم ملك، مثل الأمم الأخرى. يقدم إحجية، تحذره من اشتها السُلطة، والحب والثروة. إذا انتبهوا إليها، فإنهم سيتفادون القصة التي لا تنتهي أبدًا، التي تحكم عليهم بها سلسلة القصص. إن ملكهم المستقبلي يجب عليه ألا يجمع الخيول ويسبب عودة الشعب إلى مصر. يجب ألا يجمع الزوجات لئلا يحرفن قلبه. وعليه ألا يكثر الفضة والذهب. تجد إحجية موسى مفتاحها باكرًا في سردية سفر الملوك (الملوك الأول 1، 5: 1-14). حالما نسمع عن حكمة سليمان المُلهمة إلهيًا، التي تعجب بها حتى ملكة سبأ، وحالما تثار توقعات العصر الذهبي لشالوم سليمان، فإن الأخير، حبيب يهو، يجمع أكثر من حصته من الخيول والنساء والذهب. إذ يبدأ ب(666)

طالنتًا من الذهب ليصنع دروعًا للبيت الذي بناه ليهو (الملوك الأول 10: 14-25)، وكمية من الذهب يعاد استعمالها على نحو ملائم من قبل مؤلف سفر الرؤيا كآية الوحش (الرؤيا 1-18). ينهب ذهب الهيكل، سواء كان في شكل دروع أم استعمل خلافًا لذلك، بشكل متكرر في سياق سردية سفر الملوك. إن سليمان أيضًا يجمع الخيول من مصر، التي تصبح موضوع خطاب متمحور حول الإيمان بالرب يهو أو بالقوة العسكرية لهذا العالم (الملوك الأول 10: 26-29؛ انظر التثنية 17: 16-17). أخيرًا يجمع سليمان سبعمئة زوجة وثلاثمائة محظية ليحقق نبوءة موسى و(يحرفن قلبه) عن يهو (الملوك الأول 11: 1-8).

تقدم قصة داود اللازمة المتكررة لأجل حكاية سقوط سليمان من النعمة. عندما بلغ ذروة سيرته بوصفه محارب يهو على رأس عصابته المؤلفة من ثلاثين بطلاً وقتلاً عملاقاً؛ تحرف قلبه ييشيية "ابنة سبأ". على نحو مماثل، يصل سليمان إلى ذروة مجده ويحقق كل ما يرغب في القيام به. فيبني الهيكل ويكرسه. يأتي امتحانه مع رؤياه الثانية. يعرض عليه يهو خياراً ليقرر

مصيره. إذا سار في درب داود ونفذ كل وصايا يهوه فإنَّ عرشه سيبقى إلى الأبد. ولكن، إذا فشل في ذلك، فإنَّ يهوه سيرفض سلالته ويفني إسرائيل عن وجه الأرض. سيقبع الهيكل في الخراب. بدلاً من التسبيح، سيقابل بيته بالاحتقار والسخرية (الملوك 9: 4-7). بهذا الاختيار الذي يجب حسمه، يذهب سليمان لمقابلة ابنة سبأ، الملكة ذاتها (الملوك الأول 10: 1-13) التي تلاقيه بتملق قاتل:

فطوبى لرجالك وطوبى لخدامك الماثلين دائماً في حضرتك يسمعون حكمتك. فليبارك يهوه إلهك الذي سرَّ بك، وأجلسك على عرش إسرائيل، لأنه بفضل محبته الأبدية لإسرائيل قد أقامك ملكاً لتجري العدل والبر (الملوك الأول 10: 8-9).

هكذا قيل كثير، إذ ترك ملكة سبأ سليمان، مع ذهبه وخيوله ونسائه. فهي لم تعد هبات من النعمة الإلهية، إنها تصبح جذابة على نحوٍ مغرٍ وتأسر غرور الملك.

تُعد الآن ثروته الكبيرة من الذهب والخيول والنساء؛ تحقيقاً لنبوءة موسى يحرفن قلبه عن (الطريق المستقيم) لداود. إنَّ ملكة سبأ هي أول وآخر شخص يصف ابن داود بصفة الاستقامة. المرة الأولى التي تستعمل فيها [هذه القصة] حول داود تأتي من فم شاول، الذي يعترف باستقامة داود. (صموئيل الأول 24: 18)<sup>26</sup>. في سفر المزامير وسفر الأمثال، تربط [هذه الصفة] بخشية الرب، الفضيلة الوحيدة الخشوع التابع أمام سيده الإلهي. إنها أيضاً الفضيلة التي يطلبها موسى من ملوك إسرائيل في المستقبل. في خاتمة القصص حول بيت داود، يفر الشعب إلى مصر. إنَّ كلاً من الشعب ويهوياكين قد حولا خشيتهما من الرب إلى أويل-مردوخ.

يدخل المؤلف الضمني لسفر الملوك في جدال مع سفر إشعيا، الذي يستعير منه جدول أعماله. في سفر الملوك، يلعب أبناء داود دور إسرائيل



إشعيا عندما أثاروا بشكل سيء الصبيان الذين يحتاجون أباً وقصة معلم ليتعلموا دروسهم (إشعيا 1: 2-6؛ 3: 5؛ 12). أما وقد حفظ عن ظهر قلب مَثَلٌ سليمان أن يهوه «يعاقب الطفل الذي يحبه، مثلما يعاقب الأب ابنه» (الأمثال 3: 12)، يُدعم مؤلفنا بتراث مخزون من الحكمة مع قصص الثواب والعقاب، اللذين ينفذهما جيداً الرب إلفاز في سفر أيوب:

طوبى للرجل الذي يقومه الرب، فلا ترفض تأديب القدير. لأن الرب يجرح ويعصب، يسحق ويدهاء تبرئان (أيوب 5: 17-18).

إنَّ إسرءيل إشعيا القديم، الذي دمرته ونهبتة آشور وبابل، طفل ينبغي تربيته عبر الدموع والمعاناة، مارس الدور الذي يسنده مؤلف سفر الملوك إلى أبناء داود. ففي خاتمة قصتهم، ينهضون مع ذلك من رمادهم (انظر إشعيا 6: 11-13). ينتظر المؤلف الجيل الجديد لجمهوره الذي سيتخذ، وهو فاهم، يهوه إلهاً له ويسمع التوراة في قلبه.

يدعو إشعيا جمهوره إلى الاقتداء (imitation). فالقصة حول إشعيا والملك حزقيال في أثناء حصار آشور أورشليم، الذي ناقشناه في القسم (1/3) الأبناء والملكوت) من هذا الكتاب، هي أمثلة عن ثيمة التواضع (إشعيا 36-39). تأخذ القصة منطلقها في الخبر الجيد [البشارة] عن حضور يهوه كما يعبر عنه في إعلان الخلاص من خلال طبعة ثمانية كاملة من النشيد لأجل الإنسان البائس. إنه يعلن [عن] الخلق الجديد، الذي ينبت من القرمة الميتة لإسرءيل القديم:

ها هو إلهكم قادم، مقبل بالنعمة، حامل جزاءه، سيأتي ويخلصكم. عندئذ تبصر عيون المكفوفين وتفتح آذان الصم، ويطفر الأعرج كالظبي، ويطرغم لسان الأبيكم فرحاً، إذ تتفجر المياه في البرية، وتتدفق الجداول في الصحراء. ويتحول السراب إلى واحة، والأرض الظمأى إلى جداول. وفي الأوجرة حيث كانت تأوي بنات آوى، ينمو العشب والقصب والبردي. وتكون هناك طريق تدعى طريق القداسة (إشعيا 35: 4-8).

على امتداد ذاك الطريق المقدس، يعود مفتدو يهوه إلى الوطن؛ فقد أصبحت أحزانهم وتنهداتهم ضجيج فرح وابتهاج طفل (إشعيا 35: 10؛ انظر 51: 11). ترمز حكاية حزقيال إلى الأمم المتمردة ضد يهوه ومسيحه في المزمور (2)، الذين يُحاكمون في غضب يهوه القادم:

بالجلبه شعوب كثيرة يضجون كبحر عجاج! يا لصخب الأمم! فإنهم يصخبون كعجيج لجج غامرة. أمم تدر كهدير المياه، ولكن حالما يزجرها يهوه تهرب بعيداً، وتتطاير كما تتطاير عصافه الجبال أمام الرياح . . . في المساء يطفئ عليهم رعب ، وفي الصباح يتلاشون. هذا هو نصيب ناهيينا وحظ سالبينا (إشعيا 17: 12-14).

هذا التحذير النبوي يُحكّم قدر الجيش الآشوري في قصة حزقيال. إذ يزجر الآشوريون بسبب ضجيجهم (إشعيا 37: 24-29)، وفي المساء يزورهم يهوه برعب وبائه (إشعيا 37: 36). الرسالة النبوية تحمل كلاً من اللعنة والبركة. فمن ناحية أولى يمنح الخلاص والحياة إلى بقية يهوذا أورشليم، التي تضع من خلال حزقيال ثقتها في يهوه، ومن ناحية أخرى، يقدم الموت والرعب إلى (185000) من جنود أكبر جيش على وجه الأرض عقاباً على عجرفة سنجاريب. تقف قصة حزقيال وأناشيدها النبوية ضمن خطاب إيديولوجيا الخلق الملكية. إنّ دموع ندم حزقيال الهامة هي أيضاً مركزية في هذه المناقشة. فقد رفض يهوه حزقيال في غضبه ويأمره بالموت. استجابة لذلك، يصور مشهد صلاة حزقيال (إشعيا 38: 3؛ الملوك الثاني 20: 3) ويردد صدى إيمان سفر المزامير بأن يهوه سيسمع صوت النحيب (المزامير 6). إنّ حزقيال هو الأمير البار الذي يجد ملاذه في يهوه (المزامير 2: 12). إنه يسير في درب يهوه (المزامير 1) بإيمان (المزامير 15: 2؛ 51: 8؛ 86: 11) وبقلب طاهر (المزامير 15: 2؛ 17: 3؛ 24: 4؛ 27: 8؛ 37: 31؛ 51: 12؛ 84: 6؛ 86: 11؛ 119: 10؛ 138: 1). إنه يفعل ما هو حسن في عيني يهوه.

على كل، ففي رد يهوه على حزقيال، تكون القصة ملائمة للثيمات الكبرى لأسفار الملوك وإشعيا وتقرب من موتيف الولادة الجديدة في الإيديولوجيا الملكية. يستجيب يهوه لدموع حزقيال بصوت كبير كهنة مهرجان أكيثو البابلي (انظر القسم 2/2) أسطورة المحارب القدوس القاهر من هذا المؤلف). إن يهوه، في حين يصور مثلاً أو آخر من أمثال سليمان: «احفظ وصاياي فتحيا؛ وصن شريعتي» (الأمثال 4: 2، 4؛ 7: 2)، يسمح للملك بأن يعتمر تاجه. إنه يجدد عهده: «قد سمعت صلاتك ورأيت دموعك وها أنا أضيف إلى عمرك خمس عشرة سنة» (إشعيا 38: 5، الملوك الثاني 20: 6). يستعمل سفر الأخبار هذا الحدث لأجل قصة حول الملك رحبعام (الأخبار الثاني 12: 1-16). إنه يشدد أيضاً على الحاجة إلى امتحان تواضع الملك. تبدأ القصة، «عندما ترسخت دعائم مملكة رحبعام وقويت شوكتة» (الأخبار الثاني 12: 1). في عزّ قوّته الخاصّة، فإن الملك "نبذ هو وكل إسرائيل معه شريعة يهوه" (الأخبار الثاني 12: 1ب). كما في قصة حزقيال، تهدد خيانة الملك بأن يدفع رحبعام حياته ثمناً. يقاس العقاب بالجريمة. فكما نبذ شريعة يهوه، كذلك سينبذه يهوه إلى يد فرعون (الأخبار الثاني 12: 5). في مواجهة الموت، يتضع الملك وبذلك يسمح له بأن يتولى حكمه مرة ثانية:

فتذل رؤساء إسرائيل والملك . . فلما رأى يهوه أنهم اتضعوا، قال لشمعيا: من حيث إنهم قد تذلّوا فلن أهلكهم بل أتيح لهم فرصة لبعض النجاة ولن ينصب غضي على أورشليم بيد شيشق (الأخبار الثاني 12: 7).

حالما يثبت اتضاع حزقيال، يرفع يهوه الحصار لكي يكون بمقدور حزقيال أن يتخذ دوره كملك جديد. يفتح المشهد الختامي للقصة على سخرية يهوه من آشورية (انظر المزامير 2: 4). يُقتل سنحاريب في هيكل إلهه السيء الطالع في نينوى. إن سيف الجزاء يقطع الملك، محاكياً رعب الملاك الذي أهلك الجيش الآشوري.

قبلئذ في سلسلة سرديات سفر الملوك، وعد يهوه سليمان بأنه إذا سار الملك من كل قلبه وكان مخلصاً لوصاياه (الملوك الأول 9: 4-5)، فإن بيت داود سوف يستمر إلى الأبد. الآن، في قصة حصار أورشليم، لم ينشد حزقيال قوته لا في قصة مصر المكسورة ولا في خيول وعربات الملوك العظام. لقد عوّل على يهوه وحده، فأطاح تواضعه بتنين آشورية الكبير. فهل هو المخلص الضمني لوعد سليمان؟. إن المؤلف، الذي يتحداه هذا المنطق الجزائي تحديداً في خط حيكته، يخيب آمال قرائه بختم قصته ببراعة جرى التقليل من أهميتها. حالما يتحرك الظل على المزولة، إلى الوراء عشر خطوات كآية على الحياة المحددة لحزقيال، يستقبل الملك المبعوثين من ملك بابل. إن حزقيال الفاضل، الذي يمنح الفرصة أخيراً، يظهر نفسه على أنه مجرد إنسان. إنه يأخذ ضيوفه البابليين من المستقبل ويريهم كل كنوز الهيكل وقصره: «لم أترك شيئاً في مخازني لم أطلعهم عليه» (الملوك الثاني 20: 15). على نغمة السذاجة هذه، تختم القصة المأساوية للملك الصالح حزقيال في سفر الملوك حيث بدأت: على الثيمة السباعية لنهب الهيكل. يخطو إشعيا من خلف الستارة ليشرح شؤم ضيافة حزقيال:

ها أيام تأتي ينقل فيها إلى بابل كل ما في قصرك، وما ادخره أسلافك إلى هذا اليوم، ولا يبقى منها شيء، يقول يهوه. ويُسبى بعض أبنائك الخارجين من صلبك ليكونوا خصياناً في قصر ملك بابل (الملوك الثاني 20: 17-18).

### 3 / 2 / 6) نهاية الحرب

كما جادلنا في الفصل الماضي، كل الحروب في العالم هي حروب مقدسة، والهدف من الحرب هو السلام. هذه الإيديولوجيا ليست كلية بل السلامية/ اللاعنافية (Pacifist)؛ لأنه لا يمكن لإنسان أن يعرف مشيئة الرب. إن خاتمة الصراع العنيف ضد الأمم هي سلام يوتوبي وخرافي. لقد كان هذا

عنصرًا رئيسًا للإيديولوجيا الملكية قبل زمن طويل من قيام الفرعون مرنفتاح بختتم رقيم انتصاره بإعلان السلام على الأقواس التسعة لهذا العالم. هذا الأمل اليوتوبي، أن الملوك والحرب يمكن أن يخلقا السلام الأبدي، هو الذي يدعم ثيمة سقوط سليمان من النعمة. إنه يضيف صوت سخرية نقدية إلى السيرة. فالدور النبيل والمتعالي للملك بوصفه عبد الإله يمنحه مهمة إعادة إنشاء العالم كما خلقه الرب أصلاً. مهمة هذه القصص هي كشف بشرية وغرور الملك، رغبته في إعادة صنع العالم على صورته بدلاً من صورة الرب. بدلاً من النظر إلى داود وسليمان كشخصيتين عظيمتين من عصر ذهبي منصرم، يدعو المؤلف المستتر في خاتمة سفر الملوك الثاني قراءه إلى الحكم على أبناء داود هؤلاء لأجل ادعاءاتهم القدرة. إن شخصيات الأنبياء الحاضرة دوماً تقود هذه الجوقة.

يؤطر سفر الملوك ثيمي العجرفة والغرور في قصص الأنبياء، التي لا تخل من الهزلي.. إن النبي كشخصية ساخرة، عندما يكون ناجحاً، ينافس الملك التراجيدي تماماً ويخلق بديلاً سلمياً له عن طريق القتل والرعب الملكي. رغم أن أنبياء القيامة يملأون شعباً المخيلة بعنف من المقاس القياسي لا يكون العنف قومياً/عصبياً (nationalist) ولا معادياً للأجانب (Xenophobic). في سفر الملوك ومعظم الأنبياء، كانت الضحيتان الأوليتان للحرب المقدسة هما السامرة وأورشليم. تستعمل شخصية النبي كمحفز لأجل النقد اللاذع ضد جهل إسرائيل، وعصيانه ورفضه لطريق استقامة التقوائية: «الثور يعرف قانيه، والحمار معلف صاحبه، أما إسرائيل فلا يعرف، وشعبي لا يفهم» (إشعيا 1: 2-3؛ انظر إرميا 2: 1-4؛ حزقيال 2: 3-5؛ هوشع 1: 2-5؛ يوثيل 1: 2-4؛ عاموس 2: 4، 6؛ ميخا 1: 3-5؛ صفنيا 1: 2-4؛ زكريا 1: 2-4).

ينتقد سفر الملوك أنبياء يوم القيامة الذين يملأون صفحاتهما بقدر ما يملؤها الملوك الدمويون. إنهم أيضاً يشككون بجزاء إله عدالتهم. فالنبي إيليا



يبدأ سيرته بإنزال الدمار والغضب الإلهي حرقاً على أعدائه. تجدد ذروة قصته النبي العظيم، العائد لتوه من مذبحة أنبياء بعل على جبل الكرمل، وقد اقتنصه أعداؤه وهو يعدو للنجاة بحياته. عندئذ يتحول المشهد إلى مشهد هزلي وساخر. إذ يجد إيليا نفسه في صحراء حوريب، وهو يغط في النوم تحت شجرة (الملوك الأول 19: 5؛ انظر يونا 4: 6). إذ يكون خائفاً جداً على حياته، يصلي لكي يموت (الملوك الأول 19: 4؛ انظر يونا 2: 2-4). إن سخرية المؤلف، مع ثيمة إشعيا العظيمة عن جيل يسمع نبيه لكنه لا يفهم، تنقلب الآن لتقضى مضجع جمهور سفر الملوك، حيث تكون طبيعة الرب الحي هي الثيمة. إن نبي يهوه إيليا قد كسب رهان حياة وموت مع أنبياء بعل حول ما إذا كان بمقدور الإله أن يسمع. لقد صرخوا، لكن بعل لم يسمع (الملوك الأول 18: 26). إن يهوه، بالطبع، الذي سمع في الماضي ابنه إسماعيل في الصحراء (التكوين 21: 1)، هو إله يسمع وهكذا يكسب إيليا رهانه. في حوريب يقدم إيليا نفسه، وهو يتكلم مع يهوه، كنبى مصنوع في صورة الإله الذي أرسله، «مفعماً بالحماس لأجل يهوه إله الجيوش»، يدمر المذابح ويقتل الأنبياء (الملوك الأول 19: 10). ومع ذلك، تختم القصة برسالة تناقض كل ما جعل سفر يونا إيليا يرمز إليه. فالرب لا يكون في العاصفة العظيمة، أو الزلزال أو الحريق. صوته هو «صوت الهمس الخافت» (الملوك الأول 19: 12).

إن سفري الملوك يخلعان كلاً من النبي وإله العاصفة عن عرشهما. إنهما يحولان التراث ويمنحانه دلالة جديدة. يهزأ الإله الصامت من إله عاصفة الكرمل الذي أهلك أنبياء بعل. في نقطة انعطاف قصص أنبياء سفر الملوك هذه، فإن إيليا، الذي يرى ويفهم مع موسى عند جبل الرب، يفسح الطريق لخلفه، أليشاع. يستعيد أليشاع، الذي يرث عبادة إيليا، قوة الروح التي مررها موسى إلى يشوع. إن أليشاع، الثالث من هذا الثلاثي من الشخصيات الذين

ساروا عبر البحر دون أن تبطل أقدامهم، يمتلك القدرة على شق مياه نهر الأردن. بحصته المضاعفة من روح إيليا (الملوك الثاني 2: 1-22)، يكون أكبر من إيليا. في حين جلب إيليا القضاء الإلهي والحرب ضد بيت أخاب بسبب مقتل نابوت وسرقة كرمه (الملوك الثاني 21؛ انظر صموئيل الأول 11-12)، يسند أليشاع دور إنهاء دورة العنف وجلب السلام والمصالحة إلى إسرائيل.

تقدم قصة أليشاع الصغيرة المكررة ثلاثاً خليفة إيليا بوصفه نبي السلام للسامرة (الملوك الثاني 6). المشهد الأول هو قصة معجزة بسيطة، تصور قسمة أليشاع المضاعفة من الروح. أوقع أحد تلاميذ أليشاع فأساً مستعاراً في نهر الأردن. كما أحال موسى الماء المرّ حلواً، يقطع أليشاع عصاً من الغابة ويترها في الماء ليجعل الحديد يطفو (الملوك الثاني 6: 1-7) يُؤطر المشهد الثاني أثناء حرب السامرة مع الآراميين من دمشق (الملوك الثاني 6: 8-18). إنه وقد امتلأ على نحو مضاعف بالروح كما هو أليشاع، يكون قادراً على قراءة عقل ملك العدو ويرسل على نحو متكرر تقارير إلى ملك إسرائيل، يعلمه باستراتيجية الملك الآرامي ضده. على نحو يمكن تفهمه، يزعج هذا ملك آرام، الذي يرسل فرسانه لتطويق البلدة التي يقيم فيها أليشاع. في هذا الحدث الثاني، يلعب العدو دور سليمان ويضع إيمانه في الخيول والعربات في حين يؤمن أليشاع بالرب. يرتعب خادم النبي من الهجوم المفاجيء للفرسان، حتى يشير أليشاع، رجل الرب، «لا يوجد على جانبنا أكثر مما يوجد على جانبهم». يصلي أن تفتح عيناً رفيقه الشاب. يمثل هاتين العينين المهمتين، يرى العبد أليشاع، إلى حد كبير مثل يشوع في أريحا، «مطوقاً بجبل من أربعين حصاناً وعربة». يدرك أن حكايته يمكن أن تقدم شرحاً لسفر إشعيا، وتفتح أعين جيل أعمى. المشهد الثالث من الثلاثية يبني كخاتمة للقصة (الملوك الثاني 6: 18-23). عندما يهاجم الآراميون يصلي أليشاع لكي يصاب العدو بالعمى مثل الجيل الجاهل

لإشعيا. يتم ذلك، فيخبر الجنود العميان أن سبيلهم ليس هو السبيل الصحيح. هذا البيان، مهما كان خارج السياق، يفتح حواراً يشرح (لاهورت الطريق) لسفر المزامير والسبيل الصحيح للاستقامة<sup>27</sup>. إذا اتبع القارئ ذلك السبيل كما تتابع قصة أليشاع، سيجد نفسه في قلب التوراة.

إن الجنود، الأكفاء، المدربين جيداً والمخيفين كما هم فعلاً، ليسوا حتى في المدينة الصحيحة. يعرض أليشاع عليهم أن يدلهم على الطريق الصحيح إلى السامرة. مرة أخرى، إن تفتح العين يجلب الفهم. فالجنود الأعداء في وسط السامرة، التي يحاصرها الملك وجيشه، يكونون متلهفين لقتلهم، كما هي عادة الجنود. يزجر أليشاع ملكه و، في تعليق دراماتيكي على شريعة موسى، يأمر السامريين بأن يجبروا عدوهم (اللاويين 19: 18، 34): «دعوهم يأكلون ويشربون وأعيدوهم إلى سيدهم». يقيم ملك السامرة وليمة قبل إرسال الجنود إلى أوطانهم. تختتم القصة على نغمة السلام <شالوم> الدائم: أن لا يرسل الآراميون جنودهم في غارات إلى إسرائيل مرة أخرى.

هذه القصص، التي تصور العصيان لتوراة موسى، وبوجه خاص، الوصية بحب العدو أو الغريب، لها أشكال مختلفة عديدة في الكتاب<sup>28</sup>. إن حب الجار، والأجنبي والعدو، لب وخلاصة شريعة موسى، يلعب بشكل متعمد ضد سياسة الحرب. فسفر الملوك، الذي يبدأ بالشخصيات المتغايرة للملوك الصالحين والملوك الفاسدين، ينخرط في مبارزة ثيمية بين المفهومين العنيف والمسال للإله، الذين يمثلهما الدوران المتباينان لني يوم الحساب إيليا وخلفه، نبي الرحمة والرأفة، أليشاع السامرة.

يستمد المسعى الخصائص المميزة من الشكل القديم للمناظرات، والقصص الخرافية والحكايات التعليمية، الموجودة قبلئذ في أدب الحكمة القديم من سومر ومصر. هذا الأدب يضع بشكل نمطي شخصيتين متغايرتين أو متضادتين في سجل مع بعضهما بعضاً، كالصيف والشتاء والطير

والسمكة، والنعجة والقمحة<sup>[29]</sup>. يكون الكثير من السجلات هازلاً وتكون كلها تقريباً مشحونة بالهجاء والسخرية. بعضها يكون تقياً، مثل السجل بين إنسان وإله، الذي يُقدم حجة الإنسان دفاعاً عن الاقتداء التقي<sup>[30]</sup>. فيما تبقى السجلات الأخرى منتقدة بعمق للظلم العام والتقوى الضحلة. إن قصة الفلاح الفصيح المصرية، إحدى أطرف القصص، يمكن اعتبارها بإنصاف رائدة لرواية «المحاكمة» / The Trial لفرانز كافكا<sup>[31]</sup>. كذلك لا شيء يفوق السجل الساخر على نحو عميق بين إنسان وروحه [نفسه] (كا) حول فوائد الانتحار، الذي يتوج بالملاحظات الختامية ل(كا):

روحي قالت لي: ضع الحزن جانباً، يا من تنتمي إلي، يا أخي! [رغم] أنك قدمت قرباناً على كانون [بجمرة]، فإنك [لا تزال] تمسك بالحياة، كما تقول. سواء كان مرغوباً أن [أبقى] هنا [لأنك] قد نبذت الغرب [غروب الشمس، عالم الأموات] أو كان مرغوباً أن تصل الغرب وينضم جسدك إلى الأرض، ساجيء لأرتاح بعد أن تكون قد استرخيت [في الموت]. هكذا سوف نتألف معاً<sup>[32]</sup>.

يستأثر الكتاب تأثيراً عميقاً بهذا الشكل وخطابته. بالتأكيد إن من بين بعض أشهر المقاطع هو التباين [الذي يصوره] الأب بين الابن الذي ينصح بحفظ وصاياه وتجنب البغي والزانية (الأمثال 6: 20-7: 5) وال«شاب المجرد من الفهم» الذي يسعى إلى المرأة الفاسقة (الأمثال 7: 6-23) أو التباين المشابه بين الحكمة والحماسة (الأمثال 8). أما أشهرها، بالطبع، فهي السجلات بين أيوب وأصدقائه الثلاثة حول الاستقامة (أيوب 4-31) وسجل أبراهام [إبراهيم] مع يهوه حول العدالة الإلهية (التكوين 18: 22-23).

إن الأكثر ملاءمة حتى لسياق سفر الملوك هي المناظرة الضمنية لسفر المزامير بين طريقي الأبرار والأشرار:

طوبى للإنسان الذي لا يتبع مشورة الأشرار، ولا يقف في طريق الخاطئين، ولا يجالس المستهزئين. بل في شريعة يهوه بهجته، يتأمل

منها نهاراً وليلاً. فيكون كشجرة مفروسة عند مجاري المياه، تعطي ثمرها في حينه، وورقها لا يذبل، وكل ما يصنعه يفلح. ليس كذلك حال الأشرار، بل إنهم مثل ذرات التبن التي تبددها الريح. لذلك لا تقوم لهم قائمة في يوم القضاء، ولا يكون للخطاة مكان بين جماعة الأبرار، لأن يهوه يحفظ طريق الأبرار، أما طريق الأشرار فمسيرها الهلاك (المزامير 1: 1-6).

إنّ تصوير هذه السجلات من خلال القصص هو نموذجي للسرديات الكتابية والأمثولات والحكايات الشعبية الأخرى. هذا التصوير يكون طاغياً على نحوٍ خاص في قصص الصراع الكثيرة بين الأمم والأخوة<sup>133</sup>.





### 3 / 3) شخصية داود في القصة والنشيد

#### 3 / 3 / 1) أسلاف داود في الشرق الأدنى القديم

في حين تجد شخصية داود في قصص سفري صموئيل الأول والثاني أقدم موازياتها في سورية وبلاد الرافدين في قصتي أسرحدون وآشور وإدرمي ألاخ (الملحق 2، رقم 4، 13)، فإن أقرب الموازيات ربما تكون أساطير هرقل الإغريقية والتراثات الأبوكريفية [المنحولة] لسفري المكابيين الأول والثاني. كما تقدم لنا حكاية إدرمي، كما نوقشت في الفصل الخامس، التنويعات المبكرة للمغامر الشاب الذي يكون، مثل أسرحدون، أصغر إخوته<sup>11</sup>. إن العناصر الأخرى الكثيرة لقصة إدرمي توازي قصة داود؛ تهديد للبطل وفراره إلى الصحراء، حياته مع الخافرو لمدة سبع سنوات؛ الصراع على مملكته مع عصاة أتباعه؛ الأفكار التي تراوده والتي لا تراود أحدًا آخر؛ التهديد على حياته من قبل سيده؛ المساعي للتفاوض على العفو وإقامة السلام مع ملكه، أيمان [ج. عمن] الولاء، والعرفان والحب المقدمة له؛ حملة عسكرية تنتهي بدخوله الظافر إلى ألاخ؛ بناء بيت وتنظيم العبادة الصحيحة

في المدينة وتسليمها إلى ابنه. في حين حكم إدرمي لمدة ثلاثين عاماً، فقد حكم داود الأربعين [عاماً] الكتابية.

إن الجوانب الأكثر خرافية في شخصية داود في سفر المزامير وفي الأناشيد التي تشكل قصته (صموئيل الأول 2: 1-10؛ صموئيل الثاني 1: 19-27؛ 22؛ 23: 1-7) مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتراث ترانيم وأناشيد النصر التي نعرفها من مصادر تعود للسلالة الثامنة عشرة مثل نشيد تحتمس<sup>[2]</sup>، الذي يمكن فهمه جيداً على أنه أقدم الشخصيات المخلصة المعروفة التي نجدها في سفر المزامير. إن تحتمس، الذي أنجبه آمون-رع، يسحق أعداء أبيه. إنه المخيف والمخضع البلدان الأجنبية. كلهم يُرمون تحت قدميه ويقيدون بسيادته. يبلغ عهده أطراف الأرض ويكون حكمه أبدياً. إنه يمتلك القدرة على فيضانات النيل ويُتوج [ملكاً] في بيت رع. إنه ابن آمون رع، المحبوب، المولود من جسده [صلبه]. تؤثر فروع التراث الأخرى على تطور شخصية داود. فعلى سبيل المثال، إن دور داود كموسيقي ومغنٍ يشتق بشكل مقنع من تراث أورفي (Orphic). ومن ناحية أخرى، بصفته محبوب إلهه ومحارباً عظيماً، يسحق عالماً مشاغباً، تأتي موازيات قليلة قريبة للغاية منه مثل نقش ساتي الأول:

الإله الطيب، القدير بذراعه، البطولي والباسل مثل مونتو، الغني بالأسرى، يعرف كيف يضع يده، حذراً أينما كان؛ يتكلم بفمه، يعمل بيديه، قائداً شجاعاً لجيشه، محارباً باسلاً في قلب الزراع، Bastet [أسداً] مخيفاً في المعركة، يخترق حشداً من الآسيويين فيبطحهم، يسحق أمراء رتنو، ينهي من يعترض طريقه. إنه يسبب تقهقر أمراء سورية، كل الذين كان تبجحهم كبيراً للغاية. كل بلد أجني إلى أطراف الأرض، يقول أمراؤهم: "أين سنذهب؟". يقضون الليل يلهجون باسمه، وهم يقولون انظروا! انظروا! في قلوبهم. إن قوة أبيه آمون هي التي قضت له بالبسالة والنصر<sup>[3]</sup>.

إن حكاية المطالبة الثلاثية البطولية لداود بابنة الملك عروساً له، والذي يدفع في النهاية مئتي غلفة من الفلسطينيين (صموئيل الأول 18: 20-27)، تلقى تنويعاً أخف في حكاية مصرية، حكاية الأمير الذي كان مهدداً بالأقدار الثلاثة<sup>41</sup>. تتضمن القصة عناصر كثيرة توجد أيضاً في أسرحدون وإدرمي وحكايات داود، بما في ذلك ثيمة الامتحان في القفر. يذهب هذا الأمير إلى القفر لـ "يتبع قلبه". إنه يخبر الجميع أنه ابن ضابط مصري، كان قد طرد من مصر من قبل زوجة أبيه الشريرة. جاء إلى أرض أمير نهرين، الذي كانت له ابنة جميلة. كانت لغرفتها نافذة، تفتح على ارتفاع (100) قدم عن الأرض. أرسل الأمير في طلب كل أبناء أمراء أرض سورية: من يصل إلى نافذة ابنتي، ستكون زوجة له<sup>42</sup>. لمدة ثلاثة أشهر يقضي أبناء الأمراء وقتهم وهم يشنون. عندما يقع نظر الأميرة على الشاب، ينضم إلى أبناء الأمراء في وثوبهم. أخيراً يصل إلى نافذة ابنة أمير نهرين، الذي يرفض إعطاء ابنته إلى آبق [هارب] من العدالة. يرسل خدمه لإخبار الأجنبي بأن يعود من حيث جاء. مع ذلك، فإن ابنة الأمير تحب الشاب وتقسم بأنها ستموت من دونه. يرسل الأمير القتلة ليقتلوا الشاب، لكن الابنة تصرح مرة أخرى أنها ستموت إذا هم آذوا الشاب: «لن أعيش ساعة بعده». يستدعي الأمير الشاب وابنته أمامه فيتأثر تأثراً شديداً بمظهره حيث إنه يعانقه ويقبله ويعلنه ابناً [صهراً] له.

في حين تتضمن قصة داود عناصر هذه القصة الأكثر أهمية، ترد موتيفات الفرار إلى القفر والفوز بالزوجة من خلال عمل بطولي في ثلاث سرديات كتابية أخرى. كان أبراهام [إبراهيم!] عجوزاً عندما كلف عبده بالعودة إلى بلده ليجد زوجاً لابنه إسحق. عندما يصل العبد إلى بلاد الرافدين، يصلي إلى يهوه، إله أبراهام [إبراهيم!]، لأجل النجاح ويفرض امتحاناً:

ها أنا واقف عند بئر الماء حيث تقبل بنات أهل المدينة فليكن أن الفتاة التي أقول لها: ضعي جرتك لأشرب منها، فتجيب: اشرب وأنا

أسقي جمالكَ أيضاً، تكون هي التي اخترتها لعبدكَ إسحق. وبذلك أدرك أنك أسديت معروفاً لسيدي (التكوين 24: 13-14).

يجتاز يهوه امتحانه عندما تفعل عذراء صغيرة جميلة بلهفة كل ما ثمنه العبد، قبل أن يطلب ذلك منها وعلاوة على ذلك تدعوه إلى الإقامة مع عائلتها. إن كون تلك الفتاة هي رفقة التي يتبين أنها ابنة بتوئيل، ابن أخي أبراهام [إبراهيم! ]، إنما يؤكد القصد الإلهي. لقد ذهب ملاك يهوه قبله ومهد طريقه (التكوين 24: 40). ثمة قصة أخرى تلقى يعقوب في بحثه عن زوجة. إن يعقوب، الهارب من أخيه عيسو والذي أرسلته أمه ليجد زوجة من عائلة بتوئيل، في محاكاة لقصة إسحق، يصل إلى براري قديم ويأتي إلى بئر مغطى بحجر كبير. ثمة ثلاثة قطعان من الغنم تنتظر أن تسقى فيما الرعاة مجتمعون معاً لإزاحة الحجر. تأتي راحيل، ابنة بتوئيل، في هذه اللحظة بقطيع رابع. يذهب يعقوب، الذي يعرف أنه لم يحن الوقت بعد للحيء كل القطعان معاً، إلى البئر، ويدحرج الحجر بمفرده عن البئر. إن يعقوب، الذي يفوز بعروسه بمأثرة القوة هذه، يقبل راحيل ويمكث مع العائلة شهراً ويقبل أن يعمل سبع سنوات لجعلها عروساً له (التكوين 29: 1-14). يُقدم تنويع ثالث للقصة الكتابية عندما يفر موسى من فرعون إلى أرض مديان ويجلس على نحو مشابه قرب بئر (الخروج 2: 15-22). يأتي امتحانه عندما يطرد الرعاة البنات السبع لأمير مديان، وقد أتين ليسقين قطيع أبيهن. «لكن موسى هب لنجدنهن وسقى غنمهن». يُدعى موسى إلى تناول الخبز، فيمكث ويتزوج إحدى البنات [صفورة]، التي تلد له ابناً، دعاه جرشوم (معناه: غريب في الأرض).

تردد خطابة العصر الذهبي لكل من أسفار صموئيل الملوك وسفري الأخبار، المرتبطة بشخصيتي داود وسليمان، النقوش الملكية الشرق أدنوية. ففي حين أن العناية بالهيكل وعبادته هي عنصر مبتذل في دور الملك الصالح،



فإنها أيضاً عنصر في نقوش الحملة الآشورية، حيث تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالادعاءات الإمبراطورية بالهيمنة على العالم. توجد الخطابة النموذجية في نقش من نقوش أدد-نيراري الذي يسلط الضوء على بعض القدرة التخيلية التي يستعملها الكتاب على نحو مؤثر للغاية في قصصه عن داود وسليمان:

ملكية حدد-نيراري، الملك العظيم، الملك الشرعي، ملك العالم، ملك آشور، ملك اختاره [قبلند] [الإله] آشور، ملك الإيجي [كبار الآلهة] عندما كان صغيراً، وعهد إليه بمنصب أمير بلا منازع، الذي جعلوا رعايته مقبولة لشعب آشور كما نبتة الحياة، الذي أقاموا عرشه بثبات، الكاهن القدوس، الناظر الذي لا يتعب على الهيكل، الذي يحفظ لنا طقوس "الحرم المقدس"، الذي يؤثر [وحدته] في رسائل وحي آشور، مولاه، الملهمة للثقة، الذي جعل الأمراء ضمن أطراف الدنيا الأربعة يخضعون لقدميه من جبل سيلونا [حيث] شروق الشمس . . . حتى البحر العظيم للشمس المشرقة من ضفاف نهر الفرات . . . حتى شاطئ البحر العظيم للشمس الغاربة، جعلتهم يخضعون جميعاً لقدمي، فارضاً الجزية عليهم<sup>[15]</sup>.

تعتمد الثيمة المركزية للمملكة الموحدة والعصر الذهبي، التي تشكل بنية طبعتي قصة داود وسليمان، بناء الهيكل: بيتاً لأجل يهوه، اعتماداً شديداً على أسطورة بعل السورية القديمة<sup>[16]</sup>. إن بعل المبعوث حياً، وقد هزم خصمه مُت (الموت)، يتحرك لتعزيز سلطته على الآلهة. يعترف ببعل ملكاً على الآلهة، كونه قد وعد بالمطر والخصب. مع ذلك، تبقى هناك مشكلة: إن أبناء إيل مازالوا يلتجئون في قصر إيل لأن بعل لا يملك بيتاً خاصاً به، ولا مكان للإقامة، ولا بلاط يمكن أن يدعو الآلهة إليه. وهكذا يرسل هذا الإله بلا هيكل طلباً إلى أخته أنات لتطلب من إيل أن يبني بيتاً لبعل مثل بيوت الآلهة الآخرين، مع بلاط مثل بلاطات كل أبناء عشيرات [عشتار].

لأنَّ بعل يرسل المطر في موسمه، والرعد ويرسل البرق، فإنه يمنح الإذن ببناء بيت في سبعة أيام خلاقية، يبني بعل بيته من الأرز اللبناني ويغطيه بالفضة والذهب والأحجار الكريمة من الجبال. يحشد قافلة كاملة لجلب الأواني إلى بيته، «ليبني بيتاً من الفضة والذهب، قصرًا من أنقى اللازورد». يسر بيته فيدعو إخوته وأقاربه إلى وليمة من الثيران والغنم، والعجول والحيوانات المسمنة والعجلات من عمر سنة واحدة والماعز الكثير. يطعم أبناء عشيرات السبعين [بوجبة] غنية باللحوم والخمر. والآن ها هو وحده سيحكم كملك على الآلهة.

يبني سليمان مثل هذا البيت تمامًا ليهوه، [وهو] إله من دون بيت يرغب في الحكم حصراً ويجعل الجميع يلوذون به. كان السلام العظيم للعصر الذهبي بانتظار سليمان، الذي يتولى مهمة إنهاء بحث يهوه عن بيت، عندما ينتهي التمرد ضد بيت داود. يرسل في طلب الأرز من لبنان، والمهنيين الماهزين وكل ما هو ضروري. في سبع سنوات بني الهيكل، غطاه بالذهب والفضة والأحجار الكريمة المطعمة. ثم دعا سليمان وشيوخ وقادة القبائل إلى أورشليم لجلب تابوت العهد إلى صهيون. فجاء كل رجال إسرائيل إلى الوليمة وذبحوا من الغنم والبقر ما لا يعد ولا يحصى وملاً بمجد يهوه الهيكل. تختم وليمة سليمان سبعة أيام مرتين بصلاته لأن يلتزم يهوه بعهده مع إسرائيل: أن يقيم العدل، ويغفر ذنوب إسرائيل ويعيدهم إلى الأرض، ويرسل مطره ويحميهم من المجاعة والوباء (الملوك الأول 5: 15-6: 32؛ 7: 13-66؛ 8: انظر الأخبار الثاني 1: 18-7: 10). يستعمل المؤلف الكتابي البنية المرددة لصدى قصة بيت بعل والوليمة الكبيرة للاحتفال بإنشائه ليس لتقدم هيكل وقصر ذوّي فخامة فائقة، تعبر عن أرفع إنجاز ثقافي للعصر الذهبي لإسرائيل، بل للتعليق على غرور الإنجاز البشري ولتقدم قصة الهيكل مجردة من مجد سليمان كتمهيد لرفضه وتدميره المقرر قبلئذٍ من قبل يهوه.

### 3 / 3 / 2) موتيف المسيح في الكتاب العبراني

إن كثيراً من قصة حياة داود، كما تقدم في السردية الكتابية، بما في ذلك الأدوار العديدة التي يُستدعى لمثلها في كل من السرد والشعر، ينتمي على نحو واضح إلى تيار من الأسطورة والسردية، يسبق الأدب الكتابي بزمان طويل. هذا التيار من التراث يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأسطورة الخلق وعبادة الخصب والدعاية الملكية المألوفة للعالم القديم. مع ذلك، فإن مصطلح (مسيح) المأخوذ من الفعل (مَسَحَ) [بالزيت]، يعكس إعادة استعمال يهودية للإيديولوجيا الملكية القديمة. إنه من الصعب أن يكون دوراً في حد ذاته ويستعصي على المقارنة بأدوار معينة يمكن أن يربط بها (ممسوح يهوه) مثل [دور] (الراعي، ابن الرب، المختار [المصطفى]، المخلص) وما شابه، أو حتى (ابن داود). إن جزءاً من الصعوبة يتأتى عن الطريقة التي حاول بها الفقهاء الكتابيون أن يشرحوا المصطلح ضمن تطور تاريخي ذي جذور في الممارسة القديمة المزعومة لمسح الملوك بالزيت في مراسيم التتويج الطقسي. إن شخصية الممسوح، وفقاً لذلك، تستأثر بكل الخصائص المميزة والأدوار المرتبطة بالملك [الملكية]، سواء كان لها أم لم يكن أي ارتباط مباشر بالمسح، أو بالزيت أو بأي مما يمتلكه من المعاني الإضافية الرمزية للقوة أو السلطة. لقد ازدادت الصعوبات بفعل الافتراض الشائع القائل إن إشارة الأناجيل إلى يسوع بصفته (المسيح . . . الذي سيأتي) ليقم ملكوت الرب على الأرض تتضمن توقعاً تاريخياً حقيقياً للمؤلفين [مؤلفي الأناجيل] ولجتمعتهم: أي أنهم كانوا يتوقعون أن يأتي المسيح وسيقم مثل هذا الملكوت. ولا يصبح توقع المجتمع توقعاً تاريخياً فحسب، بل إن التوقع يخلق دوراً ملموساً [عيانياً] لأجل شخصية ملفزة من نواح أخرى. لما كانت المجازات اليوتوبية للملكوت الرب والقضاء الإلهي قد فهمت على أنها [مجازات] قيامية، فقد زعم أن أمثلة السردية تعكس على نحو مماثل توقعات

تاريخية، وحتى حركات سياسية معقدة، للعهدين الهلنستي والأغريقي-روماني. ما يتعين توقعه فقط هو أن فقهاء الكتاب العبراني، الذين لا يستمدون وجهة نظرهم من مثل هذه المسيحانية اللاحقة-سواء كانت يهودية أم مسيحية [نصرانية] (Christian)، قد ردّوا [على ذلك] بالتزوع إلى نزع الصفة الخرافية (demythologize) عن فهم شخصية المسيح في نصوصهم وجعله أكثر توافقاً مع الوظيفة التاريخية لعبادة إسرئيل القديمة، أي "حدث" مسح الملك [بالزيت] الموضوع في قالب قصصي (storied). في هذا المسعى لأرخنة (historicize) مسيح الكتاب العبراني، جرى بشكل عام تجاهل القوى المحركة للقصة والمجاز.

في ندوة برنستن الأولى حول اليهودية والأصول المسيحية في عام (1985 م)، على سبيل المثال، تبني الأعضاء المشاركون بالإجماع الرأي القائل إن مصطلح (مسيح) في الكتاب العبراني يشير إلى (قائد سياسي وديني، موجود، يمسه الرب، ينطبق غالباً على ملك، لكنه [ينطبق] أيضاً على كاهن وفي أحيان قليلة على نبي)<sup>17</sup>. في حين أن المصطلح غالباً ما يصف الكهنة، فإنه يُستعمل أيضاً لشخصية محددة، مثل ممسوح يهوه أو (الممسوح)<sup>18</sup>. باستثناء وحيد هو قورش (إشعيا 45: 1)، فإن المصطلح يُعتقد أنه يشير إلى الملك الإسرئيلي المعاصر [لقورش] ويعكس علاقته بيهوه<sup>19</sup>. إن أعضاء الندوة، وخصوصاً عالم أورشليم س تالمون (S.Talmon) يفصلون على نحو حاد استعمال النعت (مسيح) في الكتاب العبراني، الذي يفهم على أنه يشير إلى (ملك حاكم فعلي أو خليفته المباشر)، عن الأشكال اللاحقة من المسيحانية. فهذه [الأشكال] كان لها بعد عقيدي ورؤياوي (visionary) يتجاوز كثيراً ما كانت الندوة ترى أنه المعنى الأصلي للمصطلح<sup>10</sup>. يُستمد أقدم استعمال للمصطلح (مسيح) من إطار تاريخي في مؤسسة ملكية لإسرئيل القديم في عصر الحديد، في حين يُربط المخلص الفريد، الموجه نحو

المستقبل، الفرق أرضي؛ بالعهد الفارسية والهلنستية والإغريقو-رومانية ويُتوج بشخصية مثلثة (idealized) بعد عام (70 ق م)<sup>111</sup>. تقدم الحجة المسيحانية بوصفها يهودية تحديداً في الأصل وينكر تأثير الشخصيات الشرق أدنوية القديمة المشابهة<sup>112</sup>. فعلى وجه الخصوص تُؤكد مفاهيم المسوح، والخلاص الشامل والسلام الكوني باعتبارها تعكس تطوراً يهودياً فريداً<sup>113</sup>. تفسر عادة المسح [بالزيت] كمحاولة من الملكية الإسرئيلية لضم عنصري قيادة: القيادة الكاريزمية لعصر القضاة، الذي يتميز بانتخاب شخص يتسم بالروح الإلهية من جهة، والحكم السلالي للملكية، الذي يعد خالياً من البعد الديني أو الروحي، من جهة أخرى<sup>114</sup>. هذا الإجماع يفهم الكتاب بلغة (التاريخ والواقعية). إنه أيضاً يفصل المسيحانية (messianism)، ومسيح العهد الجديد، عن شخصية المسيح في الكتاب العبراني<sup>115</sup>.

هذا الفهم للمسيح يكون عرضة لانتقاد فرضية أن «أفضل طريقة للتعلم حول المسيح في اليهودية القديمة هي دراسة النصوص التي لا يوجد فيها أي مسيح»<sup>116</sup>. إنَّ الجزم بأنَّ هذا النعت يشير في الحقيقة إلى ملك إسرئيلي معاصر لا يُناقش، لسوء الحظ. بعيداً عن الأرخنة الجلية لحكايات أبطال سفر القضاة، فإنَّ الجزم بأن الملكية السلالية خالية من البعد الديني أو الروحي هو خاطيء. فالشخصيات الشبيهة كلياً بالمسيح معروفة جيداً من الأدب المصري والمسماري منذ عصر البرونز على الأقل. قبلئذ في أقدم نصوصنا، فإنَّ العناصر الثيمية نفسها التي تطفئ على المسيحانية اليهودية للعهد الفارسية والهلنستية والإغريقو-رومانية هي موجودة في كل من التراث الشرق أدنوي القديم والتراث الكتابي.

إنَّ استعمال كلمة (مسيح) ذاتها ليس شديد الأهمية في الكتاب العبراني والأدب المرتبط به. ولا هو شائع كما يظن المرء. مع ذلك، فإنَّ أسطورة الملك المثالي موجودة في كل مكان. إنها الأساس الفكري لقصص كل من



العهد والحكم الأبدي، بما في ذلك ثيمات الاستعادة والعصر الذهبي. إن شخصية الملك كمحارب قدوس ذي القدرة على تقرير مصير وحكم العالم، التي يعبر عنها في مجازات الشالوم المألوفة المبتدلة، مع بركات الرعاية الإلهية ولعنات القضاء، إضافة إلى الحكم الكوني، كلها ملامح للنصوص الإمبراطورية المبكرة. علاوة على ذلك، فإن النصوص الكتابية لا تفتقر بسهولة أو تستعير عناصر مجازية من الإيديولوجيا الملكية كما يجزم تالمون. إنها تستعملها خصيصاً لتحويل يهوه إلى إله كوني وإمبراطوري من النوع الشرق أدنوي القديم. إن مجاز المسح وموتيف مسح الكهنة والأنبياء والملوك المرتبط به هما مجاز وموتيف ينتميان إلى أسطورة الملك الكبرى هذه. فالمسيح هو شخصية أسطورة، عنصر في مسعى القصة القديمة للتكلم عن المتعالي، الذي يجد فيه العالم البشري انعكاساً له. إنه يستعمل لا كإشارة مباشرة إلى أي ملك تاريخي، معاصر ولا إلى أي توقعات تاريخية معروفة قبل بار كوكبا (حوالي 135 ق م). إن الكتاب يحول الإيديولوجيا الملكية لأغراض لاهوتية<sup>117</sup>. تتعند العناصر الثيمية على نحو متماسك حول نعت المسيح وتعكس ترديداً أسطورياً للإيديولوجيا الملكية الشرق أدنوية في مسعى لعكس الحلول الإلهي. تميل المسيحية اليهودية اللاحقة إلى أرخنة المتعالي وتفسير التراث التوراتي والشرق أدنوي القديم بقبولة لغة أسطوره في مستقبل قياسي. لكن الأرخنة ليست سوى قراءة ممكنة واحدة فقط (مع كونها غير محتملة) جذابة خصيصاً للتفسير الحدائري.

إن تواطؤ المجاز اليوتوبي للسلام، المعبر عن المتعالي والأبدي في نصوص (قيامية) مميزة جيداً من الصعب أن يفعل أكثر من ترديد الثيمات الأساس الموجودة قبلئذ في الكتاب العبراني (مثال ذلك الرؤيا 22: 16؛ انظر العدد 24 : 17، إشعيا 7: 14؛ 9: 16؛ 11: 1-8). فالمستقبل الأبدي للمكوث السلام الكوني أساسي للإيديولوجيا الملكية للسلالة الثامنة عشرة والتاسعة عشرة،

وأسطورة بعل من أوغاريت القديمة، والنقوش الملكية في كل أنحاء الشرق الأدنى القديم ونصوص الحملة الآشورية. إنه يستعمل، على سبيل المثال، كمجاز في النبوءة البابلية:

إنه سيجدد أوروك، سيبنى بوابات مدينة أوروك من اللازورد. الأقنية والحقول المروية سيعيد ملأها بوفرة البحبوحة. . بعده سيأتي ابنه ملكاً في أوروك وسوف يحكم على أركان الأرض الأربعة. سيمارس السيطرة والملك على أوروك. ستدوم سلالته إلى الأبد. ملك أوروك سيمارس السيادة كآلهة<sup>[18]</sup>.

إن العناصر الثيمية للخلق الجديد وصون الملك الخلق ليست يهودية حصراً. إنها أساس للإيديولوجيا الملكية الشرق أدنوية. فهي يوتوبية أكثر مما هي قيامية، في جوهرها. إذ تعيد خلق ما كان مخططاً له منذ بدء الزمن.

رغم اختلافي القوي مع إجماع برنستن، فإنني أتفق مع تالمون على أن (توقع المسيح) المطور تاريخياً كجانب مكمل من المسيحانية في اليهودية لا يلمح إليه التراث الكتابي<sup>[19]</sup>. سواء في الكتاب العبراني أم في الأناجيل، يحمل المجاز المسيحاني منظوراً أدبياً للأسطورة والقصة. فتعالى وحلول الأسطورة يجعلان هذه القصة ذات معنى. إنها ليست مجرد ذاتها انعكاسات مباشرة لمعتقداتها أو توقعاتها الماضية أو الموجهة نحو المستقبل المتعلقة بالعالم خارج النصوص. إن القضايا هي بالأحرى فلسفية ولاهوتية وأدبية وفكرية. يعكس تطور المعتقدات والتوقعات، من ناحية أخرى، استجابات قراء التراث ويتأثر تأثيراً قوياً بإدراك التراث المكتوب بوصفه تعبيراً رسمياً [سلطوياً] عن رؤية العالم لدى القارئ.

ما يثير الدهشة، أن تُطرح الإشارة إلى المسح بالزيت في نشيد نوح داود على موت شاول ويونathan للمناقشة بوصفها الاستثناء الوحيد لاستعمال مجاز المسيح، ولذلك ينظر إليها على أنها لا علاقة لها بفهم المسيح في الكتاب العبراني:

يا جبال جلبوع، لا كان عليك ظل ولا مطر، ولا حقول تغل  
محاصيل تقدمات، لأن هناك قماوى ترس الأبطال. ترس شاول لم يعد  
يلمع بالزيت (صموئيل الثاني 1: 21)<sup>[20]</sup>.

هذا واحد من المقاطع القليلة التي يحمل فيها الوصف المجازي للملك  
تحديداً بوصفه ممسوحاً [بالزيت] ثقلاً تفسيرياً في نصه. يتوسل النشيد أن  
يقرأ ليس كحدث بل كتفسير لمعنى موت شاول لأجل القصة الكبرى.  
فشاول نفسه هو الترس، الذي لا يستطيع، من دون حماية يهوه، أن يعطي  
شيئاً للذين ينشدون الملاذ فيه. إن مجاز الترس مركزي لفهم المسح  
[بالزيت]، الذي من خلاله يحمي يهوه مسيحه. فالرب هو ترس المسيح  
(التكوين 15: 1، كما في الزامير 3: 4؛ 18: 3؛ 28: 8؛ 84: 12؛ 144: 2-  
3)، الذي يمكن المسيح من أن يكون الترس للذين ينشدون ملاذهم في يهوه  
بتقوى (هكذا، بالضبط، الزامير 5: 13؛ 18: 31؛ 84: 10؛ 91: 4). يتأكد  
أن نواح داود على موت شاول يتعامل بثيمات مسيحانية عن طريق الصور  
الأخرى للنشيد نفسه (صموئيل الثاني 1: 19-27). إنه «البطل الذي  
هوى». كما هو الحال مع دمار السامرة، فإن الابتهاج يجب أن يكون  
مرفوضاً. لقد أصبح جلبوع صحراء لأن مجد إسرائيل الذي يعكس مجد  
يهوه قد سقط (صموئيل الثاني 1: 19؛ ميخا 2: 9). في نواح داود، لا يمكن  
أن يكون هناك (يوم سعيد) للخلقة الجديدة. في موت شاول، كما في  
كارثة السامرة، يتنبأ المنشد أيضاً بخراب أورشليم (ميخا 1: 8، 16). هذا  
ليس زمن سلام <شلوم> بل زمن شر (ميخا 2: 3)، ينذر بقدم السبي.

إن ثيمة الزمن المسيحاني الهامة ليست غلوفاً فحسب. ولا ينبغي اختزالها  
إلى توقعات مستقبلية أو تبسيطية. إنها مجاز مركزي للتعبير عن سيطرة المتعالي  
على الأحداث في العالم. في سفر دانيال (9)، يُحسب زمن السبي سبعين  
عاماً كما في سفر إرميا (إرميا 25: 11؛ 29: 10). كما يشرح سفر

الأخبار: «حتى تستوفي الأرض سبوتها إذ بقيت من غير إنتاج كل أيام خرابها حتى إنقضاء سبعين سنة» (الأخبار الثاني 36: 21). هذه الكرونولوجيا لا أساس لها في الواقعية ولا في الرياضيات بل في اللاهوت. يستند المنطق المقرر لزمن الخلاص، الذي تكون العودة من السبي هي بحاز الكتاب السائد له، على وصية التوراة بأن تكون السنة السابعة سنة سبت: راحة مقدسة الأرض (اللاويين 25: 4)<sup>21</sup>. يتبع الزمن المقاس منطق جزاء الحرب المقدسة. في توسع على الوصية الأولى، يشرح يهوه أنه إذا أطاع إسرائيل وصيته، فإنه سيترل المطر في ميعاده ويمنحهم كل الخصب والأمان. سيعطي السلام، وسيهرب أعداؤهم منهم (اللاويين 26: 1-13، يشوع 23: 10). ومع ذلك، إن لم يطيعوا، فإن مصيرهم سيكون كارثياً (اللاويين 26: 14-33، انظر التثنية 32: 30). ستكون الأرض صحراء وستتحول مدنها إلى خرائب. يجب أن ترتاح الأرض لأنها لم تتمكن من الراحة حينما كانوا يسكنون هناك (اللاويين 26: 34-35).

في الصلاة، يشير دانيال إلى أن مدينة يهوه قد أصبحت مضحكة بين الأمم، ولذلك ينبغي عليه أن يخلصها كرمي للرب (دانيال 9: 15-19). يخبره جبرائيل أنه تم تحديد زمن قدره سبعون أسبوعاً، قبل مجيء الصلاح الأبدي وقبل أن يُمسح قدوس القدوسين (انظر زكريا 1: 12-17). بالنسبة لدانيال، فإن دور المجيء عند اكتمال الوقت لإعادة بناء الهيكل هو دور مسيحاني يسند إلى يهوه في سفر المزامير (المزامير 102: 13-15)، حيث سيعيد بناء أورشليم «في وقت إظهار الرحمة»<sup>22</sup>. في وقت العطف هذا يدعو يهوه إسرائيل، الذي كان (محتقراً، ومرذولاً) ليستعيد الأرض (إشعيا 49: 8). عندما تتحول الجبال إلى سهول والسهول إلى جبال، فإن السماء والأرض والجبال سوف تهتف بالبشارة: رحمة يهوه على اليائسين. إن المرونة الكبيرة لهذا الدور الأدبي تسمح أيضاً بإسناده إلى صهيون (إشعيا 49: 14

(21-)، عندما يشكو إشعيا، مثل المنشد في سفر المزامير، أن يهوه قد خان مسيحه ونسيه (المزامير 89: 39-52). في سفر إشعيا، ينكر يهوه التهمة، مجادلاً بأنه مثل الأم، هو الذي ولد صهيون ولا يمكن أن ينسى.

إن الذين يمارسون الدور المسيحي الملكي، دور إعادة بناء الهيكل، يستعجلون على الطريق. هذه الرؤى اليوتوبية، الممثلة، لحكم الرب على الأرض تناقض العالم [المخلوق] وفق ترتيب زماني. فاكتمال الماضي هو الحاضر. إن خليقة الرب الجديدة، المطرودة من الفردوس والمهلكة بعودة مياه العماء في الطوفان العظيم، تُطرد من بابل، لكي تقاد عائدة إلى صهيون مع أبراهام [إبراهيم]. إنهم، إذ يرسلون مرة أخرى إلى العبودية في مصر، يُعادون إلى الأرض الموعودة تحت حكم يشوع. في قصة لا تنتهي أبداً، يبحث النص على نحو تحريضي عن بشرية جديدة، إسرئيل ذي قلب طاهر. هدفه هو العودة إلى الفردوس. في هذا البحث اليوتوبي ضمناً عبر كل جيل، يُستعمل تباين يوم الغضب ويوم الرحمة للتنبؤ بالقصة القادمة، لكن المبدأ الحاكم للزمن المسيحي المقدس يمكن تلخيصه بالبديهة القائلة إن لا جديد تحت الشمس:

جميع الأشياء مرهقة، وليس في وسع المرء أن يعبر عنها، فلا العين تشبع من النظر، ولا الأذن تمتلئ من السمع. ما هو كائن هو الذي سيظل كائناً، وما صنع هو الذي يظل يصنع، ولا شيء جديد تحت الشمس. أهنالك شيء يمكن أن يقال عنه: انظر، هذا جديد؟ كل شيء كان موجوداً منذ العصور التي خلت قبلنا! ليس من ذكر للأمور السالفة، ولن يكون ذكر للأشياء الآتية بين الذين يأتون من بعدنا (الجامعة 1: 8-10).

هذا ليس نتاجاً لتفكير تاريخي، ولا يُسقط توقعات التغير المستقبلي. إنه ذو معنى ضمن العالم الأدبي والفكري الذي كتبت فيه النصوص الكتابية<sup>23</sup>. إن التوراة، التي تربطها الثيمة بدور المسيح الذي يجلب الرحمة الإلهية في الوقت المحدد، تستعمل منطق الجزاء لتربط هذه الرحمة الآتية في الوقت المناسب



بموت مسيح يهو. فالذي فر إلى مدينة الملجأ بسبب القتل عن غير عمد يجب أن يبقى هناك «إلى أن يموت رئيس الكهنة المسحوق بالزيت المقدس» (العدد 35: 25). أي إن حياة المسحوق هي حماية للإنسان. في حين أن هذا الدور والنعت (مسيح) يسندان أيضاً إلى الملك الداودي لسفر المزامير، يكون المسيح في سرديّة سفر العدد هو رئيس الكهنة الذي يموت، طبعاً. إن المنصب، دوره كرئيس للكهنة، هو أبدي ومتعال. بإنهاء سبي من كان مسؤولاً عن القتل غير المتعمد، يعتمد سفر العدد على حجة ضمنية في سفر إشعيا. فهو يخاطب يهو بالإشارة إلى السبي البابلي: «طوبوا خاطر أورشليم وبلغوها أن أيام محنتها قد انتهت، وإثمها قد غفر» (إشعيا 40: 2). إن كون هذا الإعلان عن الأخبار الجيدة يأتي عند اكتمال الوقت المناسب، عندما يحكم المسيح بسلام، متضمّن في خطابة إشعيا. فالخلق الجديد يهيء العودة من المنفى بتسوية الجبال وردم الوديان (إشعيا 40: 3-5 انظر ملاخي 3: 1-7؛ 4: 5) وهو مجاز ينتمي إلى إيكاس الأقدار وآية الملكوت. يربط العفو عن الجرائم دور المسيح الكهنوتي في سفر العدد بنهاية السبي وخلق إسرائيل جديد.

في نصوص الخماسية ذات الصلة، يدعم العنصر الثيمي للمصالحة، المرتبط بدور المسحوق، شخصية مسيح متماسكة. إن كلاً من الأصول الخرافية للمسيح والدور المتعالي لغفران الذنب يربطان على نحو ثانوي بدور المحارب والملك، الشرق أدنوي القديم الكلاسيكي. إنه يحمل أدواراً خرافية بالقدر نفسه كالمخلص والراعي والترس لشعبه ضد قوى العماء، يعرف على نحو نموذجي في دوره كملك وكمختار [مصطفى] إلهياً، وابن الإله والقاضي [الديان] على قوى المصير الأبدية. إن موت رئيس الكهنة المسحوق الذي يغفر الإثم في سفر العدد يمكن مقارنته أيضاً بالمسيح الكاهن في سفر اللاويين، الذي يتعامل على نحو مماثل مع الذنب غير المتعمد (اللاويين 4: 1-21). في الوضع الذي تقع فيه التهمة على الكاهن المسحوق نفسه (اللاويين 4: 3)، لا

يستطيع أن يحمي أو يفتدي نفسه. لذلك يحول الذنب إلى الشعب، الذي يمكن للكاهن عندئذ أن يمثله أمام الرب ويحقق المصالحة. هذا النص المركزي حول ثيمة الذنب المشترك يسم بوضوح دور المسيح بوصفه ممثلاً ووسيطاً للشعب أمام الرب. إنه أيضاً يهيء القارئ لأجل دور المسيح بوصفه موضوع الغضب الإلهي. ينطوي دور الكاهن أيضاً على التوسط [لدى] الإله بالنيابة عن الشعب. يُصور فهم المسيح بوصفه قدوساً في قصة أصل الرصيعة [الإكليل المقدس] التي تُرتدى على جبهة رئيس الكهنة:

واصنع صفيحة من ذهب خالص، واحفر عليها كالحفر على خاتم: "قدس للرب"، وثبتها بخط أزرق في مقدمة عمامة هرون. فتكون دائماً على جبهة هرون، فيحمل بذلك عن نبي إسرائيل وذر أخطائهم في تقدماتهم التي يخصصونها للرب. وعلى هرون أن يتعمم بها دائماً عندما يمثل أمام يهوه لكي يرضى يهوه عنهم (الخروج 28: 36-38).

في نهاية وصف لباس رئيس الكهنة، توصف كهانة هرون بأنها (متعالية). بخطابة مشابهة، يُقدس هارون والمذبح وآنيته بأن يمسحوا بالزيت (اللاويين 8: 10-12). إنهم يكرسون للرب ولخدمة الهيكل، مثل صموئيل وشمشون في قصتي ولادتهما بطلين (القضاة 13: 7؛ صموئيل الأول 1: 11). إن تقاليد مسح هرون يلخصها بن سيراخ، الذي يشرح وظيفة المسيح بوصفه مقيداً بعهد أبدي بأن يقدم إضحية ويقوم بالمسح، ويمارس السلطة والقضاء، وأن يعلم البينات (testimonies)، وينور بالشرعية (بن سيراخ 45: 6-17). إن رئيس الكهنة مثل موسى، مساوٍ للقدوسين (بن سيراخ 45: 1-5). لدور المسيح الكهنوتي بوصفه يمثل الإله تصوير مدهش في قصة إعلان براءة صموئيل [على] فراش الموت (صموئيل الأول 12: 1-5).

هذه القصة تردد صدى المعاهدات الشرق أذنوية القديمة، التي يدعو فيها الملك الآلهة إلى أن يكونوا كفلاء للتعهد الرصين الذي يجري إطلاقه في

حضرهم. في قصة صموئيل، يُدعى كل من يهوه ومسيحه لكفالة قَسَم صموئيل.

إنّ تماسك منظومة الرموز المتضمنة في هذا التراث هو ظاهر أيضاً في قصة الأصل حول خلق الزيت السحري لأجل المسح. إنه مفعم بوصفة يهوه لأجل الزيت الذي يجعل المرء قدوساً:

خذ أطيّب الطيوب: خمس مئة شاقل من المر النقي السائل ومئتين وخمسين شاقلًا من القرفة ومئتين وخمسين شاقلًا من قصب الدريّة. وخمس مئة شاقل من السليخة وهيناً من زيت الزيتون النقي. واصنع منها دهن مسحة مقدساً طيباً شديداً صنعه عطار ماهر، فيكون دهن مسحة مقدساً (الخروج 30: 23-25).

كل ما يلمسه الزيت سيصبح مقدساً. هذا سيكون زيت المسح المقدس للرب عبر كل أجيال إسرائيل. لا أحد يمكنه أن يصنع شبيهه مرة أخرى أو يستعمل الزيت على أي شخص آخر (الخروج 30: 22-23). ثمة إضاءة مرددة تنسب مهمة صنع الزيت السحري إلى بصليّيل (الخروج 31: 1-11)، الذي يكون مملوءاً بروح الرب ويستعمل المعرفة الإلهية لصنع الزيت. هذا التفصيل الأخير يقدم قصة أصل لارتباط المسيح (والناصرى / Nazarine) بالقدرة والروح الإلهيين (انظر الخروج 40: 1-16؛ العدد 3: 1-4). هذا الارتباط يكون مفهوماً في مدونة دمشق من [مخطوطات] قمران، التي تتكلم عن «أولئك الممسوحين بروحه القدوس» «CD 1-2»<sup>[24]</sup>.

### 3 / 3 / 3) وعود أبدية وإخفاق الميثاق

إنّ دور المسيح في الأدب الكتابي تطفئ عليه شخصيتا رئيس الكهنة في الخماسية والملك في القصص من يشوع إلى سفر الملوك الثاني، وأسفار الأنبياء والمزامير، لكنه من الصعب أن يكون محصوراً بشخصيتي الكاهن أو الملك.

ف(الممسوح) أيضاً يعرف شخصية نبوية يُمارس من خلالها الحضور الإلهي، كما هو متضمن في مضاعفة تحذير سفر المزامير: لا تمسوا مسحائي؛ ولا تؤذوا أنبيائي (المزامير 105: 15؛ انظر الأخبار الأول 16: 22؛ سفر الأخبار الثاني 6: 40-42). إن الأدوار الأكثر مثالية وتعالياً تصل المسيح بالروح الإلهية التي تعلن البشارة للبؤساء، والقضاء الإلهي الكوني (إشعيا 61: 1) والتغيرات المحولة للعالم (يوئيل 3: 1؛ إشعيا 61: 1). إن دور الملك في حالة الحرب، في سفر المزامير، ضد «الأمم الضاحجة ضد يهوه ومسيحه» (المزامير 2: 2؛ 110: 5-6) يمكن فهمه أيضاً بوصفه كونياً ومتعالياً، نظراً لأن الهدف من هذه الحرب هو جعل العالم برمته خاضعاً للرب.

يعطى الملوك الأجانب أيضاً أدواراً كالمسيح في الكتاب، ما يوحي بأننا ينبغي أن نفهم هذا المصطلح على أنه خرافي ولاهوتي أكثر مما هو عنصر مميز متصل بملكية إسرائيلية تاريخية. حتى أكثر من الملك الداودي، فإن الملوك الأجانب، في دورهم كمسيح، ورسول وحامل للسيادة الإلهية، يقدمون يهوه بوصفه حاكماً متعالياً للعالم برمته في كل مراحل التاريخ. فالملك الآرامي حزائيل، ونبوخذنصر البابلي وقورش الفارسي، وكلهم مسحاء، يجلبون أحكام يهوه وبركاته إلى إسرائيل (الملوك الأول 19: 15-18؛ الملوك الثاني 24: 1-2؛ خصوصاً الأخبار الثاني 27: 6-7؛ إشعيا 45: 1).

إن الأدوار التفاعلية للمسيح كني وملك وقاضٍ وكاهن هي جوانب معروفة جيداً من صورة المسيح. تصارع أدوار الإيضاح هذه على نحو ثابت للحفاظ على مدخل بين العالمين المتعالي والزائل. في الإصحاحات الافتتاحية من سفر صموئيل الأول، التي تقدم قصة أصل ملك يهوه المسحائي، الذي يردد بشكل متكرر صدى قصص القضاة مثل جدعون (القضاة 6-8) وأيمالك (القضاة 9-10)، ويفتاح (القضاة 11) وشمشون (القضاة 13-16)، يقدم تحول دور المختار [المصطفى] من كاهن إلى نبي إلى ملك. باللعب

بقسوة على التباس المتعالي في علاقته ببيت المسيح، تؤسس القصة أحد خطوط الحبكة المركزية لسردية سلسلة شاول-داود.

في تنويع موسع لثيمة منصب رئيس الكهنة في الخماسية بوصفه هبة أبدية إلى هرون وبيته (العدد 18: 1-10)، توسع سردية سفر صموئيل (1-2) قصة رفض ابني هرون الأكبر سنًا، ناداب وأيهو، بتنويعين. فقد أثم أبناء هارون بتقديم النار المنجسة في الحرم المقدس. عقاباً لهم، فإن إثمهم (الخروج 30: 9) قد جر النار المقدسة من يهو وقاتلهم (اللاويين 10: 1-5). باتباع نمط قصص الخماسية من إطاحة الأصغر سنًا بالأكبر سنًا، يستبدل أبناء هارون في منصبهم بابنيسه الأصغر سنًا، لعازر وإيتامار (انظر الخروج 6: 23). ففي القصة الافتتاحية لخلافة الكهانة من عالي إلى صموئيل، تُردّد قصص القفر هذه. كان الكاهن عالي هرمًا «أما ابنا عالي فكانا متورطين في الشر لا يقدران يهو» (صموئيل الأول 2: 12). فقد عاملا القرايين باحتقار وناما مع النساء اللواتي يخدمن في خيمة الاجتماع عندما كان عالي يوبخهما و«لم يعيرا توبخ أبيهما أي اهتمام لأن يهو شاء أن يميتهما» (صموئيل الأول 2: 12-17، 22-25). يأتي الحكم في سياق رسالة وهي وحي من (رجل الرب)، عندما يندم يهو على وعده الأبدي إلى بيت عالي:

لذلك يقول يهو إله إسرائيل: لقد وعدت أن يظل بيتك وبيت أبيك يخدمون في محضري إلى الأبد. أما الآن، يقول يهو: فحاشا لي أن أفعل ذلك، لأنني أكرم الذين يكرموني، أما الذين يهتقونني فيصغرون. ها هي أيام مقبلة سأقطع فيها قوتكم وقوة بيت أبيكم. . . سأختار لنفسي كاهنًا مخلصًا يعمل بمقتضى ما بقلبي ونفسي فأقيم له بيتًا أمينًا، ويصير كاهنًا للملك الذي اختاره (صموئيل الأول 2: 30-31، 35).

تبدأ القصة سلسلة سردية تتركز ثيمتها على تفسير الوعد الإلهي بأنه وعد شرطي. اعتمادًا على مبادئ التوراة، فإن السردية تحول وتخضع منصب



رئاسة الكهنة المسيحانية لمبادئ العدل. مع تقدم سلسلة السردية، يستعمل هذا التحول نفسه لتقويض دور الملك إلى أن يصل إلى سليمان. عندما يبلغ داود ذروة نجاحه في الحرب بفتح أورشليم وهزيمة الفلسطينيين، يزوره النبي ناثان ليتكلم عن سليمان، الذي أسند إليه دور السلام. إن سليمان هو الذي سيبني الهيكل وإلى سليمان يُعطى الوعد: «أنا أكون له أباً وهو يكون لي ابناً» (صموئيل الثاني 7: 14). عندما يأثم سليمان، فإن يهوه سوف يسلط عليه الشعوب الأخرى ويجلده بالسياط كما يفعل البشر، لعله يتعظ. مع ذلك لن يجرده من حبه الثابت له كما فعل مع شاول «ويدوم بيتك ومملكته إلى الأبد أمامي، فيكون عرشك ثابتاً مدى الدهر» (صموئيل الثاني 7: 16). هذه ليست صيغة لخلق الأمن. بمعرفة قصة أبناء سليمان، فإن تلميذ المجلدة والسياط إلى دعوة إشعيا إلى التنبؤ لأجل جيله بجبر القاريء على السؤال مع إشعيا، إلى متى؟ (انظر إشعيا 6: 1-13).

على نحو مماثل، عندما يمسح صادوق الكاهن سليمان بالزيت المقدس (الملوك الأول 1: 39)، يبقى حكم أبناء داود شرطياً. عندما يموت داود في افتتاحية سفر الملوك، يموت الميثاق الأبدي معه. في مباركته على فراش الموت، يسلم المستقبل إلى يدي سليمان والعبارة الشرطية تستدعي الكارثة في أعقابها:

أنا ماضٍ إلى مصير كل أهل الأرض، فتشجع وكن رجلاً. احفظ شرائع إلهك. سر في سبيله وأطع فرائضه ووصاياه وأحكامه وشهاداته، كما هي مدونة في شريعة موسى، ليحالفك النجاح في كل ما تفعل وحيثما تتوجه، فيحقق يهوه وعوده التي وعدني بها قائلاً: إذا حفظ بنوك طريقهم وسلكوا أمامي بإخلاص من كل قلوبهم وأنفسهم، فإنه لن ينقطع لك رجل عن اعتلاء عرش إسرائيل (الملوك الأول 2: 1-4) [25].

كأمثلة، تشرح قصة الميثاق الأبدي مبدأ الجزاء في القضاء الإلهي. يعبر عن الثيمة في نشيدين تفتتح وتختتم بهما السردية الكبرى. هذان النشيدان،

الذين يشكلان إطاراً تفسيريّاً لأجل سرديتهما، يقومان بوظيفتهما إلى حد كبير بطريقة منامي [رؤيّي] سليمان، اللذان يصفان صعوده وسقوطه (الملوك الأول 3: 1-14؛ الملوك الأول 9: 1-9؛ انظر القسم 2/3) الملك الصالح، الملك الفاسد من هذا المؤلف). النشيد الأول تنشده حنة، زوجة إيل قاناه، إنه نشيد شكر من امرأة عاقر ستكون أمّاً للكهّان المخلص للرب. سيحمل (الكهنوت الأبدي) نيابة عن جيله. إنه نشيد قضاء كوني، يتركز في أخلاقيات الإعكاس والجزاء التي رأيناها في نشيد لأجل الإنسان البائس. تقوم ثيماته على مجاز الإله بوصفه قدوساً من قصة هارون وأناشيد، لا يترك أي متسع للتكبر البشري. إنه، إذ يستعمل كمقدمة إلى شخصية صموئيل بوصفه مسيحاً، يشدد على المطالبة بالإخلاص والتواضع ويشير مباشرة إلى مسيح المستقبل بصفته ملكاً:

إذ ليس قدوسٌ نظيرَ يهوه، ولا يوجد من يماثلك، وليس صخرة كإلهنا.  
كفوا عن الكبرياء، وكموا أفواهكم عن الغرور لأن يهوه إله عليم وبه  
توزن الأعمال. هو يحفظ أقدام أتقيائه، أما الأشرار فينطون في الظلام،  
لأنه ليس بالقوة يتغلب الإنسان. مُخاصمو يهوه يتحطمون، ومن  
السماء يقذف رعوده عليهم؛ يدين يهوه أقاصي الأرض، ويمنح عزه  
لمن يختاره ملكاً ويمجد مسيحه (صموئيل الأول 2: 2-3؛ 9-10).

تتعامل قصة حنة مع تكريس [نذر] صموئيل ليهوه وتتابع سلسلة أبطال ميثاق الحرب المقدسة. بسبب شر أبناء عالي، يختار يهوه صموئيل ليكون كاهناً مخلصاً بدلاً من ذلك. مثل شمشون، ينذر للرب من قبل ولادته، مع أمه الممتلئة بالروح القدس. يهوه دعا صموئيل ثلاث مرات فأجاب على تلك الدعوة بامثال شبيه بامثال أبراهام [إبراهيم!] (صموئيل الأول 1-2). تحول السردية، وإن يكن بشكل حاذق، (سِر أبراهام [إبراهيم!] أمام يهوه) إلى سِر صموئيل أمام المسيح. فصموئيل سوف «يفعل كل ما يرغب ويقصده، يسير أمام مسيحه كل أيامه» (صموئيل الأول 2: 35). هذا يفهم المسيح في الدور

الجوهري للملك الشرق أدنوي: كوسيط للإله لأجل شعبه ويطالب بالولاء الكلي من وكلائه. تخلق قصة إطاحة صموئيل بعالي بشكل فعال جسراً تناغمياً في سلسلة من الإطاحة كما يدان بيت عالي بالعقاب الأبدي (صموئيل الأول 3: 13)، كذلك تتغنى حنة بالقدرة الإلهية على الحياة والموت (صموئيل الأول 2: 6). إنها تمهد المسرح لأجل سقوط شاول (بالعبرانية: شاول) من النعمة وهبوطه إلى شيثول [الجحيم، العالم السفلي]، عالم الأموات. يبني أبناء عالي طريق أشرار سفر المزامير (المزامير 1: 5-6؛ انظر صموئيل الأول 2: 12). إن انقلاب صموئيل على الكهنوت، إضافة إلى إنهاء وعد يهوه الأبدي إلى لاوي، ينسحب أيضاً على دور رئيس الكهنة المحقق للمصالحة لأجل إثمه (صموئيل الأول 3: 14). إن لاوي، بقبوله المتواضع لقدره وقدر بيته، يعرف دور الملك، الذي سيمارسه يهوه عبر بقية السردية الكبرى: «إنه يهوه، سيعمل ما هو حسن في عينيه» (صموئيل الأول 3: 18).

النشيد الثاني الذي يقدم تفسيراً للقصة الكبرى ينشده داود في نهاية حياته. يؤكد النشيد مبادئ نشيد حنة ويستعمل منطق جزاء مماثل، لكنه يطبقه على السردية بكاملها. إن سقوط بيوت الرجال، عالي، وصموئيل وداود، يفيد كأمثولة لأجل ملكوت الرب. يردد نشيد داود بدقة المبدأ الناظم لنشيد حنة:

يكافئني يهوه وفقاً لبري وبحسب طهارتي أمام عينيه. مع الرحيم تكون رحيماً، ومع الكامل تكون كاملاً. مع الطاهر تكون طاهراً، ومع العوج تكون معوجاً. أنت تنقذ الشعب المتضايق، أما عيناك فتراقبان المتغطرسين لتخفضهم (صموئيل الثاني 22: 25-28؛ المزامير 18: 25-28).

في مقابل عالي، يقف صموئيل في طريق الاستقامة (المزامير 1: 6). من خلال الاسم الإيمائي لأبيه، تقدمه قصة ولادته بلقب الملك (ابن الرب) ودور المسيح بالنيابة عن «إله الخلق» (صموئيل الأول 1: 1؛ بالعبرانية: إيل

قنه = يخلق الرب). لقد ازداد صموئيل مكانة وحظوة لدى يهوه والبشر (صموئيل الأول 2: 6). عندما يشيخ في سرديته، تُردد قصة عالي. يعين صموئيل أبناءه قضاة على إسرائيل، لكن أبناءه لا يسرون في طريقه. إنهم يرتشون ويفسدون العدالة (صموئيل الأول 8: 1-3).

إن رفض يهوه بيت صموئيل سريعاً يفسح الطريق لقصة رفض يهوه إسرائيل وإطاحة الملك بالكاهن. يذهب شيوخ إسرائيل إلى صموئيل وإذا اكتشفون أن أبناءه لا يتبعون طريقه، ويطلبون منه أن يعطيهم ملكاً «ليحكمنا مثل كل الأمم» (صموئيل الأول 8: 5). يستشير صموئيل التعيس يهوه فيأمره بأن يقبل الطلب: «لأنهم لم يرفضوك أنت بل رفضوني أنا، لكي لا أملك عليهم» (صموئيل الأول 8: 7). يقارن يهوه هذه القصة عن صموئيل والشعب بموسى وجيل القفر: إذ «تركوه وعبدوا آلهة أخرى»، إنها خيانة لا تنتهي. يختم المشهد بشكل منذر بالشر، بتحذير يهوه من طغيان الملك في المستقبل واستعباد الشعب. عندما يصرخون للرب طلباً للنجدة، لا يجيب يهوه، لأنه لم يعد ملكهم (صموئيل الأول 8: 10-22؛ انظر الخروج 15: 18). عندما يفسر النبي بلعام ما فعله يهوه بإخراج إسرائيل من مصر، فإن صورة الشعب بوصفهم يحملون معهم ملكهم المتعالي تصوغ القصة كتنفيذ للمخطط الإلهي لقصاص الميثاق:

يهوه إلههم معهم، وهتاف للملك فيهم. الرب أخرجهم من مصر، وقوتهم مثل قوة الثور الوحشي. فلا عيافة تضر يعقوب، ولا عرافة تؤثر في إسرائيل. منذ الآن يقال عن يعقوب وعن إسرائيل: انظر ماذا فعل الرب! هو ذا شعب يتحفز كلبوة وينهض كأسد. لا ينام حتى يلتهم فريسة ويلغ في دم قتلى (العدد 23: 21-24).

إذا كان يهوه قد زوّد شعبه، لدى إخراجهم من مصر، بصوت ملك، فإنهم الآن، برفض يهوه، بحاجة إلى أن يصغوا إلى صوت إنسان. إن بحث

يهوه عن شعب لم يتوصل إلى شيء ويجب عليه أن يعطيهم إلى رب آخر. المعاني الضمنية للمشهد كبيرة: لم يعودوا شعباً قدوساً، سيكونون أمة مثل الأمم الأخرى. لم يعودوا شعب الرب بل سيكون لهم ملك مثل الآخرين. إنه، وضمناً ليس يهوه، سيقف في وسطهم، وهو، وليس يهوه، سيخوض حروبهم.

يُمزج هاجس الكارثة الوشيكة الذي تؤيده مثل هذه الفكرة المهيمنة المتكررة مع المشاهد المتفائلة المتناوبة لانتخاب شاول، والذي يؤجل حكم يهوه على شاول. يختار يهوه ملكاً ويرسل صموئيل ليمسحه. لقد سمع صرخة شعبه فيجيب (صموئيل الأول 9: 16-17). يضاعف إعلان الأمل هذا عندما يدعو صموئيل شاول ليتغدى معه ويرد شاول بتواضع تقليدي: [أنا أنتمي] إلى سبط بنيامين، أصغر أسباط إسرائيل، وعشيرتي أصغر عشائر بنيامين شأنًا. عندما دعي إلى الغداء، وأجلس شاول المتواضع على رأس المائدة وأعطي حصّة [قطعة لحم] تم الاحتفاظ بها لهذه «الساعة المحددة» (صموئيل الأول 9: 22-24). يستمرّ تقدم القصة موسومًا بالآية المبشرة للشمس المشرقة. «عند انبلاج الفجر»، يصب صموئيل الزيت على شاول، وهو يخبره أن يهوه يمسحه كأمر ليحكم شعبه ويخلصهم من أعدائهم. يختم مشهد مسح شاول بافتتاح مستقبل بديل. يُخضع صموئيل شاول لامتحان بسيط لكنه مشؤوم: «لأنني قادم إليكم لأقدم للرب محرقات وأقرب ذبائح سلام، فأمكنث هناك سبعة أيام ريثما آتي إليك لأطلعك عما يتوجب عليك فعله» (صموئيل الأول 10: 1-8).

عندما يترك شاول صموئيل، يمنحه الرب قلباً جديداً وتحقق الآيات في ذاك اليوم نفسه. بروح الرب، يتنبأ شاول مع الأنبياء (صموئيل الأول 10: 9-13). عندما ينتقل شاول الآن باتجاه مفترق طرق قدره تعود الآيات المنذرة بجعل الإنسان ملكاً. يسلط الضوء على نقض الميثاق والردة اللذين



يقوم بهما الملك والأمة. عندما يجمع صموئيل الشعب يدعو الشعب لاختيار شاول ملكاً عليهم، يخبرهم أنهم «اليوم تنكرتم لإلهكم، مخلصكم من جميع المسيئين إليكم ومن مضايقيكم» (صموئيل الأول 10: 19). بهذه الكلمات، يهيب الجمهور. مع ذلك، عندما يقف شاول بين الشعب، لا يشبهه أحد: يختار يهوه أطول برأس من كل الآخرين. بهذه التزكية، يهتفون «عاش الملك» (صموئيل الأول 10: 24). في ختام القصة الكبرى يجد هذا الهتاف صدى مغايراً في الهتاف المذعن لأعداء داود المهزومين: «يعيش يهوه!» (صموئيل الثاني 22: 46-47).

في قصة ذات أصداء كثيرة من سفر القضاة، يقرّ شاول بأن يهوه هو الذي حررهم ويتعلم دوره المسيحاني كأداة للروح الإلهي (صموئيل الأول 11: 12-15؛ انظر القضاة 3: 10؛ 6: 34؛ 11: 29-40؛ 13: 25؛ 14: 6، 19؛ 15: 24؛ 19: 22-30؛ صموئيل الأول 10-14). في كل مكان من قصة الملك والروح الإلهي الذي يهديه، ينتهز المؤلف كل فرصة ليهيب الجمهور لفشل شاول القادم. ينتهز المؤلف الفرصة في خطاب وداع صموئيل (صموئيل الأول 12: 1-25) ليحذر الشعب، مذكراً إياهم بارتدادهم ومهيباً جمهوره لامتحان شاول الثلاثي. اختاروا إنساناً ملكاً لهم بدلاً من يهوه، فيكون تعيينه مشروطاً على نحو واضح ومهدداً بشكل ضمني (صموئيل الأول 12: 14-15).

تبذل القصة مجهوداً كبيراً لتقديم شاول في بداية حكمه بوصفه ملتزماً بمصلحة وحماية شعبه. إنه ذو معان جيدة، يوضع دوماً في دور الملك الصالح للنقوش الشرق أدنوية القديمة. يأتي امتحان شاول النهائي مع التعليمات من يهوه لمهاجمة العماليق. الهجوم هو لتنفيذ حكم موسى ضد هذا الشعب بسبب مهاجمة إسرائيل في قصة القفر (التثنية 25: 17-19). لما كانت لعنة موسى «لنحو ذكر العماليق من تحت السماء» فإنهم يوضعون الآن

تحت اللعن، يُنذرون للرب بقائمة ثمانية لأجل الهلاك: «أقتلهم جميعاً رجالاً ونساءً، وأطفالاً ورضعاً، بقرًا وغنماً، جمالاً وحميراً» (صموئيل الأول 15: 3). يوجه شاول الحرب ضد العماليق بأمانة قائد جيد، يحدد القتل في كل سطر من القصة. أولاً، يوفر القينيين بسبب اللطف الذي أبدوه للإسرائيليين عندما خرجوا من مصر (صموئيل الأول 15: 6). في انتصاره، يأسر آجاج، ملكهم، حياً مع أفضل ماشيتهم. إنه يدمر فقط «ما لا قيمة له». تقول شخصية يهوه على النقيض. فلكونه غاضباً من رحمة شاول، يرسل رسالة إلى صموئيل:

لقد ندمت لأني جعلت شاول ملكاً، فقد ارتد عن اتباعي ولم يقطع أمري (صموئيل الأول 15: 11).

شاول لا يفهم. يوضع تشديد كبير على ذلك. عندما يأتي صموئيل إليه برسالة رفض يهوه، يحكي له شاول حول كيف أنه «نفذ وصايا يهوه» بنجاح (صموئيل الأول 15: 13). مع ذلك، يفهم صموئيل ما لا يفهمه شاول: رغم أن شاول قد وفر الأفضل لكي يقدمه قرباناً للرب، فإنه لم يمتثل. ينكر شاول ذلك مرة أخرى. فأفضل الأشياء المندورة للتدمير يتعين التضحية بها للرب في الجبلجال (صموئيل الأول 15: 17-22). يختتم صموئيل السجل بتلخيص سفر إرميا ولاهوت الأنبياء:

هل يسر يهوه بالذبايح والمحرقات كسروره بالاستماع إلى صوته؟ إن الاستماع أفضل من الذبيحة، والإصغاء أفضل من شحم الكباش. فالتمرد مماثل لخطيئة العرافة، والعناد شبيه بشر عبادة الوثن والإثم. ولأنك رفضت كلام يهوه فقد رفضك يهوه من الملك (صموئيل الأول 15: 22-23؛ انظر إرميا 7: 22-23؛ أيضاً إشعيا 1: 11-14؛ إرميا 6: 20؛ هوشع 6: 6؛ عاموس 5: 21-23؛ ميخا 6: 6-8).

هذا يدفع شاول إلى الندم بتواضع كبير، معترفاً بذنبه وطالباً العفو لكي يكون بمقدوره أن يعبد يهوه في قبول ثلاثي بقدره. كما رفض شاول

كلمة يهوه، كذلك يرفض يهوه شاول. يمسك شاول بهدب رداء صموئيل ويرجو للمرة الثانية أن يغفر له. يجعل صموئيل يجيب بأن يهوه قد منح الملك إلى (جار) هو أفضل من شاول، يشير المؤلف مباشرةً إلى محاولات شاول المستقبلية لقتل داود وخصوصاً إلى المشهد في الكهف. عندما يقطع داود هذا الهدب من ثوب شاول وكونه هو الجار الذي يتكلم عنه صموئيل، يأخذ المملكة منه. يندم شاول مرة ثالثة، طالباً الآن ليس الغفران بل فقط أن يسمح له أن يعبد يهوه. يختتم المشهد عندما يعبد شاول يهوه.

بعد مشهد تذلل شاول ورفضه النهائي، يؤمر صموئيل مرة أخرى بأن يملأ قرنه بالزيت. يرسل إلى بيت لحم ليختار ملكاً من بين أبناء يسى (صموئيل الأول 1: 1). هذه المرة، لا يُختار الملك كما يختار الرجل ملكاً. فالرب لا يرى كما يرى الإنسان، بل ينظر في القلب. مع أن صموئيل [من المفترض] أن يكون قد اختار إلياب، فقد تعلم يهوه درسه ولا يختار بالمظهر أو بطول القامة. يمرّ سبعة من أبناء يسى قرب صموئيل، لكن لا يجري اختيار أي واحد منهم. لا يتبقى سوى الأصغر سنّاً، الذي، بنبوءة ضمنية، يرعى الغنم. يجري اختيار داود ومسحه من قبل صموئيل. يحل عليه الروح منذ ذلك اليوم فصاعداً (صموئيل الأول 16: 6-13). حالما ينقل الروح الذي كان مع شاول إلى داود، يتألم شاول من استبداله: روح شرير يعذبه (صموئيل الأول 16: 14).

إن قصة داود في سفر صموئيل، إذ تبدأ خطاباً سردياً منوراً على نحو مدهش حول وصية التوراة بأن يحب المرء جاره (اللاويين 19: 18، 34)، إنما تتضافر مع سفر المزامير. داود هو الجار، المحبوب (بالعبرانية: <دود>). إن مهارة داود في العزف على القيثارة تدخل راعي إسرائيل في خدمة شاول. يوصى به إلى شاول بست من الفضائل: «ماهرًا في العزف وهو بطل جبار ورجل حرب، فصيح اللسان وبهي الطلعة والرب معه» (صموئيل الأول 16:

18-19). كما في قصة انتخاب شاول، يزود داود بالخبز والخمر واللحم (صموئيل الأول 16: 20). يحب شاول داوداً، الذي يصبح حامل درعه، وكلما انتاب شاول روح الإله الشرير، يعزف داود على قيثارته فيفارق الروح الشرير.

تُضاعف قصة دخول داود في خدمة شاول عن طريق الحكاية الخرافية البطولية عن قتل جوليات (صموئيل الأول 17)، الذي تحدى بني إسرائيل مدة أربعين يوماً أن يرسلوا بطلاً لمبارزته. يفر الإسرءيليون خوفاً من جوليات. يعد الملك بتقديم الثروات وابنته كجائزة إلى أي رجل يقاتل جوليات. يسأل داود بازدرء من يكون هذا «الأغلف» الذي يعير جيش الرب الحي (صموئيل الأول 17: 25-26). يقبل داود، راعي الغنم، التحدي. مثل أيوب، الراعي الصالح لشعبه الذي هشم أنياب الظالم وانتزع غنيمته من بين أسنانه (أيوب 29: 17)، فإن راعي الغنم، كما يخبر داود شاولاً، معتاد على مصارعة الأسود والذئبة ليخلص الأغنام من فكوكها (صموئيل الأول 17: 35). يقبل التحدي ويكون يهوه معه (صموئيل الأول 17: 37). إن داود الصغير، بالطبع، لا يستطيع التحرك بدرع شاول أو القتال بسيف شاول ولذلك لا بد له من أن يأخذ عصا الراعي الخاصة به وخمسة حجارة ملساء من جدول الوادي. يعكس المشهد بكامله تراث الحرب المقدسة. فبالنسبة إلى جوليات، داود هو مجرد فتى ويدعو داود إلى المجيء كي يطعم لحمه للطيور (صموئيل الأول 17: 42-44). إن داود، مثل يشوع قبله الذي دعا إسرائيل إلى أكل العمالقة (العدد 9: 14)، يخبر عملاقه أن لحم جوليات هو الذي ستأكله الطيور. يتجاهل جوليات أن يهوه لا ينقذ بالسيف والرمح، مع أن الحرب تعود إلى يهوه (صموئيل الأول 17: 45-47؛ الخروج 15: 3، زكريا 4: 6). رغم أن داود لا يمتلك سيفاً ولا رمحاً، فإنه يذبح عملاقه ويفرّ الفلسطينيون من ساحة المعركة.

عندما تدخل هذه القصة أيضاً داود في خدمة شاول وفي السردية المتسلسلة، فإن يونانان أيضاً يحب داود كما يقتضي اسم داود. هذا الانفتاح على خط حبكة جديد يستنفد دوره المعقد للحبكة، الذي يغير كل حب العالم لداود بكراهية شاول وروحه الشرير. تنتشر شهرة داود لتتنافس مع شهرة شاول: «قتل شاول ألفه وقاتل داود ربواته [أي: عشرات الألوف]» (صموئيل الأول 18: 7). يغضب شاول ويهجم عليه الروح الشرير مرة أخرى، حتى مع أن داود يعزف على قيثارته. يحاول شاول أن يقتل داود برمح عندما يحل الكره محل الحب (صموئيل الأول 18: 10-11). مع شاول الذي بات الآن عدو داود، تتحول القصة إلى الجائزة التي ربحها داود مقابل انتصاره على جوليات: طلب يد ابنة الملك للزواج. إن شاول، ظناً منه أن الفلسطينيين سيقتلون داود لأجله، يعرض على داود ابنته الكبرى، ميراب للزواج منها على شرط أن يخوض داود معارك يهوه. يكون داود متواضعاً ولا يعد نفسه جديراً بأن يكون صهرًا للملك. عندما يحين وقت عرسه، تُزف ميراب إلى شخص آخر (صموئيل الأول 18: 17-19). مع ذلك، فإن ميكال، مثل أخيها يونانان، قد أحبت داود ولذلك يحاول شاول مرة ثانية على الفلسطينيين يقتلون عدوه لأجله. مرة أخرى يعترض داود: إنه رجل فقير: ليس جديراً بأن يكون صهرًا للملك (صموئيل الأول 18: 20-24). نظراً لربط القصة مرة أخرى بالنشيد لأجل الإنسان البائس ووصية التوراة بحب الجسار، حتى هذا الغريب والعدو، تبني القصة امتحان البطل في عرض شاول الثالث ابنته لتكون عروس داود. يكون شاول الآن مباشرًا في مخططه لجعل الفلسطينيين يقتلونه. يرد على اعتراض الرجل البائس الذي [بيديه] داود بإخباره أن مهر العروس هو مئة غلقة من الفلسطينيين لا أكثر. يقبل داود ذلك. قبل انتهاء المهلة المحددة، يسلم ليس مئة بل مئتي غلقة فلسطينية إلى الملك، في ترديد لمضاعفة مهر العروس يعقوب في قصته (التكوين 30: 15-30). يأخذ



داود ميكال عروساً له ويصبح شاول عدو داود طوال حياته (صموئيل الأول 18: 25-29).

بلغت القصة الكبرى، تمهّد محاولات شاول لقتل عبده المخلص، داود، الطريق لمحاولات داود الناجحة اللاحقة لإرسال عبده الخاص إلى الموت تحت قناع الحرب المقدسة. إنّ محاولة شاول المكررة ثلاث مرات لقتل داود برمح تدخل القصة في ترديد معقد لفرار البطل الكلاسيكي إلى القفر، الذي ينتمي إلى أسطورة الملك الصالح. إنّ يوناثان وميكال يخلصان داود بالرغم من محاولات شاول قتله. فأولاد شاول يحبون داود ويكرههم شاول بالمقابل (صموئيل الأول 19: 20). يبحث داود، وحيداً في القفر ومطارداً، عن ملجأ لدى الكاهن أخيمالك في بلدة نوب. يعطيه رموزاً سحرية: خبز حضور يهوه وسيف جوليات (صموئيل الأول 21: 1-9). يهرب داود، المطارد من قبل شاول، مرة أخرى إلى الملك الفلسي لجات، حيث يتظاهر بالجنون (صموئيل الأول 21: 10-14). بحسب سفر الزامير، فإنّ داود قد تعلّم في هذا المشهد أن يخاف الرب وأن ينشد بفرح المتواضعين الذين أجابهم يهوه، اليائسين الذي سمعهم يهوه، الأبرار الذين يرعاهم يهوه وكسيري القلب الذين يخلصهم يهوه (الزامير 34: 1، 3، 7، 16، 19، 22). أخيراً يفرّ داود إلى مغارة عدلام حيث ينضم إليه أبوه وإخوته وكل المتضايقين والثائرين والمديونين. إنّ جيش الخلاص هذا المكون من أبطال فقراء داود، أربعمئة رجل، يحول الفرار إلى مقاومة (صموئيل الأول 22: 1-2).

بعد نقل أمه وأبيه إلى الأمان، يهرع داود مقطوع الأنفاس في قصة ثلاثية من الفرار والخيانة. الحدث الأول يقدم شاول، والرمح في يده، عدواً للرب (صموئيل الأول 22-23) إنّ شاول، الذي يخوض حرباً غير مقدسة، يأمر بذبح كل كهنة مدينة يهوه: إعكاس ساخر لشخصية شاول بوصفه الملك الطيب، الذي لا يرغب في إقناء ما هو ذو قيمة. الرجال والنساء، والأبناء

والرضع، والثيران والحمير والغنم كلهم يضربون بالسيف (صموئيل الأول 22: 19؛ انظر صموئيل الأول 15: 3). يهرب أيباثار، ابن أخيملك، الناجي الوحيد من هذه المذبحة، ويلوذ بـداود. في القصة التالية، يفرض شاول حصاراً على مدينة قعيلة، حيث أرسل يهوه داود لقتال الفلسطينيين. يحذر داود مسبقاً من قبل يهوه من أن أهل قعيلة سينحونونه فيهرب (صموئيل الأول 23: 1-14). تلقى مطاردة شاول المستمرة لداود، التي تطفئ على السردية على مدى خمسة إصحاحات (صموئيل الأول 22-26)، تصويراً كاريكاتورياً ساخراً في برية معون عند (صخرة النجاة) [تلة المفارقة]، حيث يطارد شاول داود حول جانب من الصخرة فيهرب داود من الجانب الآخر (صموئيل الأول 23: 15-29).

أخيراً، يعود شاول وقد أبلغ مرة أخرى أين يختبئ داود، ليشدد مطالبته بروح داود. تروى القصة من خلال قصة ذات تنويعين. الأول يُوَطر في عين جدي والآخر على التل في قعيلة (صموئيل الأول 24؛ 26). في القصة الأولى يتم إخبار شاول أين يختبئ داود فيأخذ ثلاثة آلاف رجل من خيرة رجاله ويستأنف مطاردته لداود. لدى وصوله إلى مغارة، يتوقف ليريح نفسه، من دون أن يعلم أن داود ورجاله يختبئون بداخلها. إن رجال داود، لدى رؤيتهم شاول تحت رحمتهم، يُغرون داود باقتباس من سفر المزامير:

هذا هو اليوم الذي وعدك يهوه أن يسلم فيه عدوك إليك  
فتصنع به ما يبدو حسناً لك (صموئيل الأول 24: 4؛ انظر المزامير  
63: 1-2، 10-11).

إن «ما يبدو حسناً» لداود، مع ذلك، ليس موت شاول كما ظن رجاله. بدلاً من ذلك، يقطع داود هدب رداء شاول، مردداً صدى المشهد الذي أمسك فيه شاول جبة صموئيل (صموئيل الأول 15: 27). يتأسف داود حتى من هذا الفعل المتهور ويندم لأنه مد يده إلى ممسوح يهوه. إن

حجته تقنع رجاله بأن يوفروا حياة شاول، عندما يسمح لشاول بأن يتابع طريقه (صموئيل الأول 24: 4-7). هذا المشهد يتطلب إضاءة تفسيرية. لفهم السبب في أن داود يوبخ نفسه لأجل «قطع، هذب» شاول (صموئيل الأول 24: 6؛ ب"العبرية": <يخصي>/<خصاء>)، يحتاج المشهد لأن يفهم بالرجوع إلى الممارسة العسكرية المصرية، التي نوقشت في القسم 1/3 (حرب مقدسة، من هذا المؤلف)، التي تقضي بإحصاء قتلى العدو مع قطع يد الذين جرى ختانهم (أي: المندورين إلى رب)، بدلاً من قطع قضيب غير المختون. فالخصيتان، مثل اليدين، ترمزان إلى قوة الجندي. علاوة على ذلك، لما كان شاول وداود ينتميان إلى يهوه نفسه، فإن داود لا يستطيع معاملته كعدو، كما يفعل عندما يخصي شاول رمزياً. على نحو مشابه، عندما يمسك شاول بهذب صموئيل، مرتجياً فرصة أخرى، فإنما يتشبث رمزياً بالقدرة التي منحه إياها صموئيل. إن داود، إذ يندم على فعلته ويرفض اقتراح أبطاله بقتل شاول (انظر متى 26: 51-53)، ينال الاعتراف به ابناً لشاول ووريثاً على المملكة.

يحتوي النشيد الذي يجعل سفر المزامير داوداً ينشده حينما يكون في المغارة (المزامير 142: 1) على بضعة موتيفات يمكن ربطها بالقصة بطرق مثيرة للاهتمام. فداود «بيث شكواه» إلى شاول وفي النهاية «يحضر متاعبه أمامه» (المزامير 142: 3؛ انظر 24: 9-15). إن «الفخ في الطريق الذي يسير فيه»، إذا نُسب إلى شاول الذي يسير إلى داخل الكهف، فإنه يقوم بعمله على نحو ظريف جداً كما يفعل البيت التالي على لسان داود الذي لا يراه شاول: «ألفت نحو يميني . . . فلا تجد من يحفل بي» (المزامير 142: 4-5؛ انظر صموئيل الأول 24: 3-5). مع أن الفخ يمكن أن يكون في طريق داود، نظراً لأنه يسير في طريق الأبرار، و"فخه" هو الشيعة المركزية لهذا المشهد: قتل مسيح يهوه (صموئيل الأول 24: 6-7). في تعليق سفر المزامير على هذه

القصة، يصرخ داود إلى يهوه بوصفه ملاذه ويرجو أن تسمع صرخته (المزامير 142: 2، 5-6). مع ذلك، فإن الصلاة الأكثر تعريفاً لأمثولة قصته هي دعاء داود الأخير أن يتدخل يهوه في نزاعه مع شاول: «ليكن يهوه هو الديان [القاضي] فيقضي بيني وبينك ويتولى قضيتي ويرثني وينقذني من قبضتك» (صموئيل الأول 24: 15). هذا البيت يلخص فكرياً صراع داود وشاول. إنه يحل ذاك الصراع ويجبر شاول في النهاية على الاعتراف بداود، ويجلبه من «سجنه» (المزامير 142: 7-8؛ انظر صموئيل الأول 24: 17-18). أخيراً، يذهب شاول إلى بيته في حين يعود داود إلى «سبيله» مع رجاله «الأبرار» إلى المعقل (المزامير 142: 8؛ انظر صموئيل الأول 24: 22).

لا تقوم الحبكة على الصراع السطحي للقصة بين داود الخير وشاول الشرير. ولا حتى على كون شاول هو الملك العظيم وداود هو الإنسان المسكين أمير المسحوقين. إنها تقوم على علاقتهما بالرب، ملكهما الحق وسيدهما. هذا هو ما يدفع الحبكة. يخبر داود رجاله أنه لن يقتل مسيح يهوه. كما يخبر داود شاول في الحوار الختامي، فإنه لم يقتل شاول لأنه «لن يمد يده ضد يهوه» (صموئيل الأول 24: 10). فالإثم ضد شاول، ممسوح يهوه، هو نفس الإثم ضد يهوه. هذه الحجة المحورية رسخت لأول مرة في افتتاح السردية المتسلسلة، عندما لم يظهر أبناء عالي أي احترام للرب (صموئيل الأول 2: 12). إن عالي، توبيخاً لأبنائه بسبب خطيئتهم، قد كشف على نحو بارع المفتاح إلى التقدم السردية الذي لا ينتهي حتى المواجهة بين داود وشاول:

فإن أخطأ إنسان نحو إنسان، فالرب يدينه، ولكن إن أخطأ إلى يهوه فمن يصلي من أجله؟ (صموئيل الأول 2: 25)

إن مثل عالي، الذي يميز خطيئة ضد إنسان من خطيئته ضد الرب، يشكل بنىة السلسلة السردية. برفض بيت عالي، يرفض يهوه الدور الأبدي لرئيس الكهنة في تسوية الخطيئة من خلال التضحية [القربان]. يصبح الوعد الأبدي

بالبركة عقاباً أبدياً (صموئيل الأول 3: 13-14). يفتح الميثاق الأبدي الطريق إلى الرفض الأبدي للذين ينكثونه.

في الحركة الثانية للثيمة، التي تتعامل مع رفض شاول، يردد منطق الجزاء نفسه. لأنّ يونانسان، بأكل العسل، قد أخطأ ضد الإنسان، شاول، فيمكن غفران خطيئة وافتداء حياته (صموئيل الأول 14: 45). مع ذلك، فإنّ شاول، رغبة منه في استبدال الطاعة بالتضحية، قد أخطأ ضد يهوه (صموئيل الأول 15: 23). ليس يهوه إنساناً حتى يغير رأيه ويغفر الخطيئة (صموئيل الأول 15: 29). أخيراً، في المواجهة بين شاول وداود، فإنّ قرار داود بعدم رفع يده ضد يهوه يخرق نمط الرفض الأبدي (صموئيل الأول 24: 10). في إعكاس مثير للاهتمام للموتيف في القصة المختلفة، يعالج داود القضية بحجة جلية موجهة إلى الملك لأجل القضاء:

إن كان يهوه قد أثارك ضدي فلاقدمن له قربان رضي. وإن كان الناس هم الذين أوغروا صدرك عليّ فليكونوا ملعونين أمام يهوه، لأنهم نفوني من أرض ميراث يهوه قائلين: "اذهب اعبد آلهة أخرى. والآن لا تدع دمي يهدر على أرض غريبة بعيداً عن حضرة يهوه، لأن ملك إسرائيل قد خرج ليبحث عن برغوث واحد ويتعقبه كما يُتعقب الحجل في الجبال؟ (صموئيل الأول 26: 19-20).

إنّ تسمية داود لنفسه برغوثة (في قصة الكهف تستعمل عبارة (كلب ميت، برغوثة): صموئيل الأول 24: 14) هي مهمة، كما عندما يؤكد اتضاعه، [وهو] موتيف ثابت للرواية المتسلسلة برمتها. يتضح من هذا الحدث الختامي أنّ أضحية كهذه لا يطاح بها عن طريق إعادة التفسير الأخلاقية واستبطان التوراة، بل باستعمال التضحية لعلاج نكث الميثاق-الخطيئة التي لا يمكن غفرانها. لقد أعلن هذا قبلئذ في قصة ميثاق دم موسى التي اختتمت بتحذير مفاده أن عصيان رسول يهوه لن يغفر (الخروج 23:



(21). داود وشاول كلاهما تابعان للملك نفسه-يهوه. إن داود، كتابع للرب، يدين بالاحترام إلى المسوح الذي اختاره يهوه. لذلك، فإن رفع يده ضد شاول هو خطيئة ضد يهوه. مع ذلك يكون شاول أيضاً في خدمة يهوه ولا يمكنه أن يغتصب دور الملك الحقيقي بفعل ما يراه صواباً (صموئيل الأول 3: 18). بمطاردة داود، فإن شاول، بوصفه ملك يهوه المختار على الأرض، يطرد داود من خدمة يهوه. إذ يجبره على خدمة إله آخر. إن خطيئة شاول هي ضد يهوه. مع وضع حجته في مكانها، يعلن داود عن منزلته التابعة: برغوث وضع يمثل لحكم شاول بوصفه ملكاً. يعترف شاول بـداود ابناً له ويعترف بنفسه مغفلاً (صموئيل الأول 26: 21). تختتم القصة بمباركة شاول (صموئيل الأول 26: 25).

إن اعتراف شاول النهائي، الذي يردد صدى حكم يهوذا النهائي بأن تامار هو أكثر صلاحاً منه (التكوين 38: 26)، يعني أن داود هو الأكثر صلاحاً. لقد تصرف داود خيراً، في حين أن شاول فعل شراً. هذا لا يشاطر قصة داود تقنية شرح سفر المزامير فحسب (صموئيل الأول 24: 18؛ انظر المزامير 35: 12)، بل يختتم السردية بصدى لسفر التكوين. تختتم قصة داود وشاول في الكهف على ثيمة مصير داود كملك وينتظر موت شاول في خاتمة السفر. إن قصة داود وأبيشاي في معسكر شاول في أموات الليل هي، مع ذلك محرومة من الخاتمة التي يلقاها تنويعها. يقوض اعتراف شاول بعدالة داود، مع مباركته الختامية لنجاح داود (صموئيل الأول 26: 21-25)، في افتتاحية السردية التالية في السلسلة (صموئيل الأول 27: 1).

لا يصدق داود شاول ويفر إلى الفلسطينيين. يقضي هو ورجاله عمرهم يخوضون حرباً مقدسة ضد الأمم المتروكة في الأرض من قبل يشوع. طوال هذا الوقت، يخبر سيده الأعلى الفلسي أنه يقتل اليهوديين (صموئيل الأول 27: 8-12). عندما يهدد الفلسطينيون شاول بعد أن يموت صموئيل،

يستوفي أخيراً إمكانية اسمه الإيحائي (بالعبرانية: <شءول؛ شيءول> = عالم الأموات). يلتبس شاول سرّاً مشورة صموئيل بمعونة السحرة [مستحضرو الأرواح] صموئيل الأول (28: 8-14). هذا يهيء القارئ لموته وهبوطه إلى العالم السفلي. إن صموئيل، الغاضب من كونه قد أزعج أثناء استراحته المستحقة، يذكر شاول بأن يهوه قد أصبح عدوه وأعطى ملكه إلى جاره (صموئيل الأول 28: 16-17). يتنبأ بأنه في الغد سيلاقي شاول قدره على أيدي الفلسطينيين، المصير الذي فرضه على داود. إن داود، المحبر على ترك الفلسطينيين بسبب صراعهم مع شاول (صموئيل الأول 29)، يطارد العماليق بستمئة رجل. مع ذلك كان مئتان منهم منهكين جداً بفعل المطاردة إلى درجة أنهم لم يتمكنوا من الاستمرار. بعد مهاجمة وهزيمة العماليق، الأغنياء بالغنائم من فلسطينا ويهوذا، يجمع داود الغنائم ويعود إلى المئتين الذين خلفهم وراءه. يرفض الأشرار والمنحطون من بين رجاله أن يتقاسموا الغنائم مع الذين لم يقاتلوا معهم. يرفض داود احتجاجهم، مشيراً إلى أن يهوه أعطاهم الغنائم والرب صانهم في المعركة. إذ تعود الغنيمة إلى يهوه. يصدر داود تشريعاً وفريضة «إلى هذا اليوم»، كما شرح لاحقاً في الأناجيل، يقضي بأن ينال كل شغيل الحصّة نفسها (صموئيل الأول 30؛ متى 20: 1-16).

يختتم الإصحاح الأخير من سفر صموئيل الأول على موت شاول بأيدي الفلسطينيين (صموئيل الأول 31). يستعمل نشيد نوح داود على موته (صموئيل الثاني 1: 27-99) خطابة موزونة تسم القصة بثيمات مسيحية. إن داود، الذي يباين موت شاول بقرن المسيح الحي، المرفوع دوماً لجلب الخصب إلى بلاده، يدعو على تلال جلبوع إلى إحداث الجفاف. فهذا ليس وقتاً للحياة (الجامعة 3: 2-4). يرقد المسوخ ميتاً. في خطاب متباين مع هذا النشيد، تقدم مرثي إرميا المسيح بوصفه السبب [العلة] لقسمة الحياة (المراثي 4: 20)، مثلما جلب مرنفتاح في نشيد انتصاره قسمة الحياة إلى الأمم. في نشيد داود،

تولي حماية شاول. إذ لا يعود مسيحاً، فهو ترس غير مزيت. بدلاً من أن يعلن الانتصار على شاول، على سبيل المثال، كالانتصار على الموت وقوى العماء كما أذيع على العالم عند ولادة رمسيس الرابع، فإن موت شاول يجب ألا يذكر، وإلا فإن الفلسطينيين (في سفر المزامير 2: 2، الأمم)، أولئك الأغلاف موضوع احتقار داود، غير مكرسين للرب، ينتفضون تمرداً. إن مريثة داود، الكئيبة الفكرة المهيمنة المتكررة لنشيدته: «كيف تماوى الأبطال؟» (صموئيل الثاني 1: 19، 25، 27)، تسمح للخاتمة أن تستحضر الشبح الباهت لشالوم: غياب الحرب تُحطم الأسلحة (صموئيل الثاني 1: 27 ب؛ انظر صموئيل الثاني 2: 4)، ولكن هل تُحول إلى شفرات محاريث؟. في تفجع داود، يشبه شاولاً وابنه بالملوك والآلهة في الحرب: «أسرع من النسور» و«أقوى من الأسود» (صموئيل الثاني 1: 23). في هذا، يردد صدى المجازات الشرق أدنوية القديمة للملوك وألهتهم بوصفهم ثيراناً برية، وأسوداً وطيوراً جارحة<sup>26</sup>. يصور حدد إله سورية في الحرب كأسد يزأر وإله ذي صواعق، إن آشور، إله آشورية، هو نسر مهاجم في السماء، يخلق عالياً فوق صورته المرآتية للملك في عربته<sup>27</sup>. ترسم مراثي إرميا (مراثي 4: 17-20) انعكاساً لهذا المجاز نفسه. نهاية أورشليم قريبة ولا يوجد أمل: «مطاردونا أسرع من نسور السماء». البيت الموازي يضم الأسد ضمناً: «تعقبونا على الجبال، وتربصوا بنا في الصحراء». في هذه الأثناء، يرقد مسيح باطل ميتاً (إسرايل لا يمكنه أن يخلص) في الفخاخ المنصوبة له. إن مأساة الخسران هي الأعظم قاطبة، نظراً لأن إسرايل عاش بين الأمم في ظل يهوه الحامي تقيه أجنحة النسور.

### 3 / 3 / 4) داود ودور إيليا

بنواح داود على موت شاول ويوناثان في (نشيد القوس) الذي يفتح نصر صموئيل الثاني، تتحول حبكة السردية إلى دورة من الخيانة والقتل

والثأر في اندلاع الحرب بين إسرائيل ويهوذا (صموئيل الثاني 2: 12-22)،  
مرددة تنافس التراث الأكبر بين السامرة وأورشليم. يصبح داود ملكاً في  
حبرون [الخليل] (صموئيل الثاني 2: 1-7)، في حين ينصب ابن شاول، إيش  
بوشث، ملكاً على «سائر إسرائيل» (صموئيل الثاني 2: 8-11):

وطالت الحرب بين بيت شاول وبيت داود، وكان داود يزداد قوة  
وبيت شاول يتفاقم ضعفاً (صموئيل الثاني 3: 1).

إنّ الفكرة المهيمنة المتكررة لبراءة داود من سفك الدم في هذه الحرب  
الأهلية التي بدأت قبلئذ في قصة موت شاول ويوناثان، تستمرّ في ترديد  
موسع لقصة قتل الملك وسفك الدم من أسطورة تلبينو الحتية (انظر القسم 2/  
1) أسطورة الملك الصالح من هذا المؤلف؛ انظر الملوك الثاني 12: 20-22؛  
إرميا 31: 29-30؛ حزقيال 18: 1) أولاً: في اغتيال أبنير، قائد جيش شاول  
من قبل يوآب داود (صموئيل الثاني 3: 36-39) ومن ثم في القتل الوحشي  
لإيش بوشيث (صموئيل الثاني 4: 15-12).

إنّ داود، الذي تفادى هذه الجريمة عن طريق قائد الماكر، يوآب، يصبح  
ملك إسرائيل ويستولي على أورشليم اليوسية من «العمي والعرج الذين  
يبغضهم داود» (صموئيل الثاني 5: 6-12). في سلسلة من الحملات السريعة  
يخضع الأمم تحت حكمه: الفلسطينيين، الموآبيين، الأمونيين والآراميين  
(صموئيل الثاني 5؛ 8؛ 10). تتداخل مع قصص الحرب المقدسة هذه ثلاث  
حكايات تصف انتصار داود بآيات السلام وتعالى ملكوت إلهه. في الأولى،  
يجلب داود التابوت إلى أورشليم، معيداً مجد إسرائيل ومنهياً العار الذي  
قتل عالي عندما أخذ التابوت غنيمة من قبل الفلسطينيين (صموئيل الثاني 6؛  
صموئيل الأول 4: 1-22). في حكاية ثانية، يعلن النبي ناثان لداود أن يهوه  
معه وكما وعد مردوك نبوتيد (انظر القسم 2/1) أسطورة الملك الصالح من  
هذا المؤلف)، سينفذ كل رغباته. كذلك، مثل نبوخذنصر وكثير من ملوك

العالم القديم، يقيم داود مملكته إلى الأبد (صموئيل الثاني 7: 5-17). تضع قصة السلام الثالثة في مملكته الأساس لثيمة المصالحة التي تغطي على السردية الكبرى وتختتمها. فدور إيليا في المصالحة في سفر صموئيل الثاني يوازي دور إيليا في السلام وحب العدو في سفر الملك الثاني. يُظهر داود رحمة وكياسة ملك عظيم. إنه يدعو الناجي الوحيد من بيت شاول، <مفي بوشث> (= من فم العار، صموئيل الثاني 9)، ليكون ضيفه على مائدة الملك. إن مفي بوشيث الأعرج مرتين، متخذًا دور يعقوب بوصفه إسرائيل المقعد (التكوين 32: 31-32) يعاود دخول أورشليم ويطلب لعنة داود، التي طردت كل العميان والعرجان من أورشليم (صموئيل الثاني 5: 8).

إن ثيمة سلام داود بالكاد تنجو من هذه الحكايات الثلاث. فقصة زناه وقتله خادمه المخلص أورياً تفتح جولة جديدة من العنف عندما يصبح سيف انتصار داود (صموئيل الأول 21: 10)، الذي دعمه منذ هروبه من شاول، سيف عقاب [مسلط] فوق بيت داود (صموئيل الثاني 11-19). في ختام هذه السلسلة من الاغتصاب والقتل والتآمر، التي تلف بيته بالعار والفضيحة، ينشد داود مرة أخرى مناحة عندما يموت ابنه المحبوب أبشالوم. إنه يقتل أيضاً من قبل يوباب المخلص دوماً لداود (صموئيل الثاني 18: 9-18). هذه الحركة الثانية من سردية سفر صموئيل الثاني، التي تفتح بقصة إثم داود الكبير (صموئيل الثاني 11)، تقدم السقوط المأساوي لبيت داود. تسلط الضوء عليه قصص ابنه أمنون الذي يغتصب ابنته تمار (صموئيل الثاني 13: 1-20)، ومقتل أمنون من قبل أخيه أبشالوم ثأراً لأخته (صموئيل الثاني 13: 21-39) وإبعاد أبشالوم من أورشليم وتآمره وحربه ضد أبيه (صموئيل الثاني 14: 1-15، 12)، الذي يدفع داود في النهاية للتخلي عن المدينة وعرشه (صموئيل الثاني 15: 13-16: 14). عندما يصبح أبشالوم ضحية الاغتيال الثالث ليوباب، ينكسر قلب داود. يعود إلى أورشليم منتصراً، إلا أنه يواجه



تمردًا. إن شيبا البنياميني، الذي يمثل انعكاسًا لصورة أبشالوم، الذي أخذ زوجات داود العشرة (اللواتي حكم عليهن داود العائد بالعيش كالأرامل: صموئيل الثاني 16: 21-22؛ 20: 3)، يأخذ الآن من داود أسباط إسرائيل العشرة. في مركز قصة سقوط بيت داود يقع مشهد الاتضاع [التذلّل]: يصعد داود باكيًا، حافي القدمين ونائحًا، إلى جبل الزيتون ليصلي. في تباين صارخ مع قصة إيمان شاول بقضائه الخاص (صموئيل الأول 15: 1-35)، يقبل داود مستقبلًا لا يقرره هو بل يقرره يهوه (صموئيل الثاني 15: 25-26). هذا القبول يمهّد خشبة المسرح لأجل الحركة الثالثة من السردية.

تطغى حكايات المصالحة الثلاث على هذه الحركة الثالثة وتختتم قصة داود في سفري صموئيل. أولاً، تفتتح القصة الأولى بجفاف يدوم ثلاث سنوات. أرسل يهوه الجفاف عقابًا على سفك الدم الذي اقترفه شاول عندما حاول أن يبيد الجبعونيين (صموئيل الثاني 21: 1-2). يطالب الجبعونيون بموت سبعة من أبناء شاول انتقامًا لجرائم حرب أبيهم (صموئيل الثاني 21، 4-9؛ انظر التكوين 4: 15). يقبل داود طلبهم ويعدم أبناء شاول في الأيام الثلاثة الأولى من الحصاد بعد انتهاء الجفاف (صموئيل الثاني 21: 9).

هذه القصة الموجزة تعاكس مطالبة الحرب المقدسة بالتطهير الاثني وتصالح إسرائيل مع شعب البلاد. تُتبع بنشيد يستعيره داود من سفر المزامير، يقول بأن «يهوه قد خلّصه من كل أعدائه» (المزامير 18؛ صموئيل الثاني 22). مع أن القصة برمتها هامة لفهم المسيح كوسيط وقدوة للأتقياء الذين ينشدون أناشيد المسيح في المزامير، فإنها تبلغ ذروتها في المقاطع الثلاثة الأخيرة من مقاطعه السبعة (صموئيل الثاني 22: 31-15)، التي تشرح خلاصة التوراة لحب المرء عدوه. يجري إعكاس عنف وكراهية الحرب المقدسة في رؤية للبعث والمصالحة. فالمقطع الخامس من النشيد (صموئيل الثاني 22: 31-37) يصف المسيح بأنه محارب قدوس، ولد وتربّى لأجل الحرب، يحميه ويدعمه

يهوه. أما المقطع التالي (صموئيل الثاني 22: 38-43) فيبرز مشهد انتصار في المعركة، يرحب فيه الأتقياء، الذين ارتجفوا في السابق خشية ورهبة من عنف الحرب، بدعم يهوه ويغيرون على عدوهم. المطارد [الطريد] يصبح هو المطارد، يلاحق ويفسي أعداءه بوحشية، فيدركهم أخيراً ويجبرهم على الخضوع. إن ضراوة هذه الحرب المقدسة جدية بالملاحظة:

. . . وأفني الذين يبغضونني. يستغيثون ولا من مخلص، ينادون يهوه فلا يستجيب لهم. فأسحقهم كغبار الأرض، ومثل طين الأسواق أدقهم وأدوسهم (صموئيل الثاني 22: 40-42).

تعكس الشدة صدى يهوه في قصة الطوفان، التي تصور بدقة التعصب الطائفي لعالم بالأبيض والأسود. مثل أشرار سفر المزامير، فإن أولئك الذين يكرهون محاربي الرب سوف يُذرون كالعصافة [التبن] أو يحرقون<sup>28</sup>.

يمارس مسيح هذا النشيد دور المسحاء الثلاثة لقضاء إيليا، هزئيل، يهو وأليشاع، بالتدمير والإبادة. فالأعداء هم غبار، تذروه ريح المنفى [السي]. مع ذلك يعود المقطع الأخير من النشيد إلى العناصر الأساس لأسطورة المسيح:

تنقذني من مخاصمات الشعب وتجعلني سيّداً للأمم حتى صار شعب لم أكن أعرفه عبداً يخدمني. يقبل الغرباء نخوي متذللين، وحالما يسمعون أمري يلبونه. الغرباء يخورون، يخرجون من حصونهم مرتعدين. 'حي هو يهوه!' ومبارك صخري ومتعال إله خلاصي. الإله المنتقم لي، الذي يخضع الشعوب لسلطاني. منقذي من أعدائي، رافعي على المتمردين ومن الرجل الطاغوي يخلصني (صموئيل الثاني 22: 44-49).

تُردد الثيمات الأساس للتراث. الجدير بالملاحظة خصيصاً هو ضجيج المتمرد، الذي هو الأساس لمعركة مردوك مع وحش العماء في قصة الخلق البابلية ويردد صدى «هدير البحر» في سفر الخروج 15، ضجيج غدر سدوم (التكوين 19)، وضجيج الغناء والرقص في قصة العجل الذهبي (الخروج 32: 1-35). كما في المزمور (2)، حيث المسيح ينصح الأمراء المشاغبين ضد

يهوه بأن يقبلوا بقلب طاهر ويخضعوا لحكم يهوه، يستثير نشيد داود تغيراً مشابهاً للمصير. فالشعب غير المحبوب، إسرائيل، يتعلم الآن التواضع ويخضع نفسه للملكوت.

يخضع الغرباء والأجانب أنفسهم للمسيح بطاعة تامة. يعاد تفسير لاهوت الطريق في المزمور الأول في مجاز البعث. فأولئك الذين لا قيمة لهم، الأشرار الذين ساروا في طريق الآثمين، الذين أيدوا بوحشية وطرّدوا إلى عالم الأموات السفلي، يأتون وهم يرتعدون خارجين من كهوفهم (قبورهم؟). هذا «الارتعاد» (صموئيل الثاني 22: 46) يكون ملتبساً بشكل متعمد. إنهم يرتعدون ليس خوفاً وتذلاً فحسب بل في ارتعاش انتشائي من الإحساس بالرهبة تجاه إلههم. يحول ضجيج تمردهم إلى هتاف (يحيا يهوه!). هذا هو الحشد المهتاج للحسينم (الأتقياء) الذين يهتفون معاً. يختم النشيد بتعبير عن فهم الأتقيا المهتدين: الموازي لبقية إشعيا التائبة في مجاز إسرائيل بوصفه العبد المكابد للرب. إن داود بوصفه المسيح يقف مع الأمم، مسبحاً يهوه. يُصالح [يُستمال] الغريب والأجنبي والعدو. إنهم يتوحدون مع الأتقياء: تُجمع بقية إسرائيل إلى أورشليم في سفر إشعيا (65) من كل أطراف الدنيا (انظر موتيف الصحراء المحولة إلى أرض خصبة في إشعيا 35 وموتيف التحول في إشعيا 55).

يبدأ المشهد الثالث والأخير في سفر صموئيل الثاني بغضب يهوه من إسرائيل إذ يغري داود بالدخول في الجرد [الإحصاء] لقياس قوة عديد جنود إسرائيل ويهوذا للحرب (صموئيل الثاني 24)، مع أن يوآب يحتج، يصر داود على إجراء الجرد. مع ذلك، عندما يعلم أن ثمة (800000) إسرائيليين إلى (500000) يهودي، يندم داود على حشد الجيوش، الذي من شأنه أن يقحم إسرائيل ويهوذا في حرب أهلية مدمرة<sup>29</sup>.

بسبب هذه المأثرة، يعرض يهوه على داود اختيار ثلاث سنوات من المجاعة (انظر صموئيل الثاني 21)، أو أن يطارده أعداؤه لمدة ثلاثة أشهر أو ثلاثة أيام

من الوباء (صموئيل الثاني 24: 13-14). في حين يختار داود الوباء لأنه يفضل رحمة يهوه على رعب البشر، فإنّ للسارد أسباباً أخرى لاختيار داود. إنّ قصتي المجاعة والمطاردة قد رويتا قبل الآن. علاوة على ذلك، يشترط قانون الخماسية للإحصاء (الخروج 30: 12-16)، مع تهديد بالوباء لمدة ثلاثة أيام، أن تدفع ترضية لكل جندي يجند إلى الحرب المقدسة. إنّ الوباء الذي يرسله يهوه يهلك كل إسرائيل، من دان إلى بئر السبع، ويقتل (70000) (صموئيل الثاني 24: 16). مع ذلك، عندما يقترب ملاك الموت من أورشليم، يندم يهوه ويكف يده. نجت البقية، فيندم داود على اختياره للعقاب عند أرض البيدر. لقد عانى الأبرياء رغم أنّ الذنب كان ذنب داود فيطلب أن يوجه العقاب ضده وضد بيت أبيه لكي يدخل خط قصة سفري الملوك الأول والثاني.

ختاماً لقصص المصالحة الثلاث وسفر صموئيل الثاني ككل، يتخذ داود دور كبير الكهنة. مثل نوح وأبراهام [إبراهيم!] وموسى من قبله، يبني مذبحاً على أرض البيدر، موقع الهيكل الذي يبنيه سليمان لاحقاً، ويقدم مقدمة محروقة كترضية، لكي يُحرف الوباء عن شعب أورشليم (صموئيل الثاني 24: 18-25). في هذا المشهد في البيدر، يحقق داود المصالحة ويحدد مكان المصالحة المستقبلية لأورشليم. إنّ استعمال أرض البيدر كمكان للعقاب والافتداء يعيد القارئ إلى مجاز إرميا الملتبس لأجل العماء عند عقاب بابل في يوم غضبها. إنّ ريح يهوه، التي هبت عند الخلق (التكوين 1: 2) تهب عبر أرض بيدر بابل (انظر الخروج 15: 10):

وهذا ما يعلنه يهوه: ها أنا أثير على بابل وعلى المقيمين في ديار الكلدانيين ريحاً مهلكة. وأبعث إلى بابل مذرّين يذرّونها >(زرعيم وزروعاً< (إرميا 51: 2).

إنّ الذراع الممدودة للجلادين الكونيين لبابل (الزارعيم)، مثل الذراع الممدودة لموسى التي تدمر مصر وتخلق إسرائيل (الخروج 14: 26)، تخفي

أيضاً التنبؤ بالأمل في ذراع المسيح الممدودة لبذر بذرة <زراع>  
جديدة<sup>[30]</sup>.

### 3 / 3 / 5 خاتمة: محاكاة المسيح

لقد قيل أكثر بكثير مما يمكن ويتطلب قوله حول بناء شخصية داود وكيف تُستعمل في الكتاب. بالطبع، يمكن قول وثمة حاجة لقول الكثير أيضاً حول شخصية يسوع واستعمالها في الأناجيل. هذه الدراسة التي بدأت بمسائل يسوع التاريخي وبفرضيات كتابة التاريخ التطبيقي تختم، كما آمل، مساهمة في التاريخ الفكري. إن الشخصيات الكتابية آدم ونوح وأبراهيم [إبراهيم!] وموسى ويشوع وداود وإيليا وأليشاع وحزقيال ويوحنا ويسوع، هذا إذا سمينا الأكثر شهرة فقط، هم الحاملون للحياة الفكرية الشرق أدنوية القديمة لفلسطين. إنه تراث يشدد تشديداً كبيراً على القيم الثابتة كالعدالة والرفقة والغفران والتواضع إنه يفضل الفقراء والمضطهدين: والآخرين، سواء أكانوا غرباء أم أجناب أم حتى أعداء. وهو أيضاً سلمي [سلموي] يترك لله الرباء الأبدي لسفك الدم، والانتقام، والرعب والحرب. إنه تراث تعلم [ثقافة] عظيم، يتقاسم الجذور العميقة للترعة الإنسانية من أقدم آداب إفريقية وأوربة وآسية الغربية. إن ثيمات الإيديولوجيا الملكية للعالم القديم، كما آمل، قدمت تبصراً في التراثات المكتوبة للكتاب، الذي قدم تطويره النهائي في مجموعات الكتب المقدسة المختلفة أقدم الأسس الفكرية للسامرية واليهودية والمسيحية والإسلام.

إذا كان الفقه الكتابي قادراً على حل مسائله حول السياقات الاجتماعية والتاريخية التي كتبت فيها الأعمال الكتابية، فإنه بحاجة إلى أن ينحي جانباً من قصص الأصل الخرافية التي يستعملها الكتاب لأغراض أخرى تماماً. فلا الكتاب العبراني ولا الأناجيل تخبرنا بشكل مباشر عن أصول السامريين أو



اليهود أو المسيحيين: ولا حتى حول موسى وداود ويسوع. إذا كان بإمكان هذا النوع من الأدب أن يكون مفيداً لمسائل التاريخ الحديثة، فأنا أعتقد بأنه سيكون كذلك بسبب الطرق الضمنية العديدة التي يعكس بها الأدب مؤلفيه وجمهورهم. تبدو الأسئلة المتصلة بالهوية هامة جداً، خصوصاً عندما تنطوي على التنافس والسجال. إن أهمية جرزيم في الخماسية، وأورشليم في قصص الأنبياء والملوك وطبيعة التقوانية الضمنية لسفر المزامير هي أكبر بكثير من أهمية قصص بعينها يمكن أن نفضلها حول بطريك أو مشرع أو كاهن أو ملك. فالهيجج الضمنية للإطاحة والخطابة الطائفية هي دلائل مفيدة إلى التاريخ المعقد لثرائنا. إذ أن تحديد هوية خصم تراث مفترض له القدرة على كشف مؤلفه أو على الأقل المصالح التي يخدمها.

هذه المشاكل، بالطبع، يتم التعامل معها على النحو الأفضل في كتاب خاص بها. في مسعى لإنهاء مناقشتي حول أسطورة الملك المسيحاني في الكتاب، أود فقط أن أحدد إحدى الوظائف المركزية للأسطورة: تربية جمهورها على مجموعة من القيم والمبادئ. بهذا الخصوص، يبدو دور داود كشخصية مثالية مفيداً في إيضاح منظومة الرموز التي تقوم فيها هذه الشخصيات بهذه الوظيفة. إن الشخصيات البطولية والأمثولات والترنيمات والصلوات تربي عن طريق الحض على المحاكاة [الاقتداء]<sup>11</sup>. في تاريخ اللاهوت المسيحي، فإن هذا الاقتداء، المرادف للتربية في طريقة الحياة، قد تم تعريفه عن طريق ممارسة محاكاة المسيح (imitatio Christi) إنه يشترك بكثير مع ما يمكن لتاريخ الأديان أن يعرفه ب(لاهوت الطريق) أو (فلسفة السبيل): يداغوجيا براغماتية [نفعية] ترشد معتنقيها الضمني في كيفية العيش. إنها أكثر من أساس عرضي لأجل سير القديسين والسيرة. إن ما هو مركزي لهذا الجنس الأدبي هو استراتيجية المؤلف لجذب الجمهور والتشجيع على التماهي مع بطله أو نموذجهِ للتقوى [قدوته].

إنَّ شخصيتي داود ويسوع هما الشخصيتان الأكثر تطوراً في أسطورة المسيح الكتابية، رغم أنَّهما، كما رأينا، بعيدتان عن كونهما [الشخصيتين] الوحيدتين. فيما يلي، سأحصر نفسي بشخصية داود، نظراً لأنها الأكثر كمالاً. تستمر الصفة المتعالية لوعد داود ودوره كمسيح البقاء في سفر المزامير. فكما أنَّ الكاهن المسحوق قد مثل القداسة للشعب إضافة إلى تضرعات الشعب أمام الرب، فإنَّ شخصية الكاهن تتمحور حول المصالحة وغفران الذنب. يؤدي داود، في دوره كملك، أيضاً دور كل إنسان. في قصة مسح داود (صموئيل الأول 16: 1-13)، فإنَّ المسيح كدليل إلى التقوى يُعطى مركز الاهتمام. كما رأينا، لا يقوم اختيار يهوه لخليفة شاول على المظهر، بل على قلب الإنسان (صموئيل الأول 16: 7). إنَّ الصفة السندريلية لداود بوصفه المصطفى تنعكس أيضاً في مطالبة سفر المزامير بطهارة القلب وتشكل القلب اللاهوتي لدور داود بمثابة كل إنسان<sup>32</sup>. في سفر الأخبار، حتى الميزة الكبرى تؤخذ من الصفة المثالية لداود. في سفر المزامير، الذي لا تعوقه حاجة العالم السردي لتقديم قصة، تكون مثالية شخصية داود أولية. تعرّف وظيفته التربوية [البداغوجية] (محاكاة المسيح) دوراً يسمح لحياته بأن تقدم أمثلة للتقوى. كما أنَّ طهارة قلب داود في التراث القصصي تقرر قدر بيته وشعبه، فإنَّ داود المزامير الممثلن يمد الأتقياء بدورهم بوصفهم بيت داود وشعبه. هنا ليس داود بهذا الشكل المركزي للغاية شخصية من الماضي. إنه شخصية ذات كمال يجب الاقتداء به من قبل الجمهور الضمني لسفر المزامير. إنَّ سيرونة المحاكاة/الاقتداء والتماهي، التي يعيد فيها المنشد والجمهور خلق صوت داود من خلال صوتيهما، إنما تخلق تحويلاً نفسياً (psychic transfer) وتماهياً بين شخصية المسيح وجمهور يأخذ في نهاية المطاف أدواراً كأبناء داود: إسرائيل جديد لأجل جيلهم.

في الكلمة الختامية «النشيد الأخير» لداود (صموئيل الثاني 23: 1-7)، يعرف بأنه «مسيح إله يعقوب، الذي رفعه العلي». إنه حبيب [أثير] نشيد إسرائيل. من خلاله، يتكلم روح يهوه ويجد صوتاً. ينسب استمرار النشيد إلى داود مجازات تتعقد حول موتيف المسيح في سفر المزامير. إنها تنتمي أيضاً إلى تراث الإيديولوجيا الملكية الشرق أدنوية القديمة، التي يعبر عنها في طقس مهرجان أكيثو وترانيم انتصار المملكة الجديدة التي رأيناها في الفصلين الخامس والسادس من هذا المؤلف. مثل الملوك العظام، يتسيد داود فوق البشر باستقامة وتواضع. إنه يحكم بالعدل. مع فرعون، يشبه داود بالفجر. يكون حكمه متعالياً؛ سلالة أبدية. يكون بيته [آله] وميثاقه مرتبين وآمنين. مثل المطر، يتسبب حكمه في نمو العشب. يتحقق كل ما يأمل فيه، وكل رغبة من رغباته. يقدم حكم داود كملك بمثابة حكم آدم جديد، يتسيد الآن كملك صالح فوق الخليقة وكل من يسرون في درب الاستقامة. إن طريق الاستقامة هذا هو ما يؤكد يهوه. تنتهي "الكلمات الأخيرة" المحددة لدور داود بقضاء مسيحياني: «أما الأشرار فيطرحون جميعاً كالشوك، لأنهم [يجرحون] اليد التي تلمسهم» (صموئيل الثاني 23: 6). يعيد هذا القضاء صياغة قضاء الأشرار في المزمور الأول. إنهم عصافة، تُذرى من أرض الدرس [البيدر]. لا يمكن أن تأخذهم يد الرب؛ لا يمكنهم أن يصمدوا أمام القضاة؛ إنهم يهلكون (المزامير 1: 4-6). يسند النشيد الأخير لداود دور القضاء إلى الملك الصالح بوصفه ممثلاً للأبرار. فالإنسان الذي يلمس قرون الأشرار، كما [يفعل] محارب يهوه القدوس ليرميهم في النار، يكون مسلحاً بحديد وقناة رمح حيث إن الأشرار «تلتهمهم النار جميعاً».

إن المجازات التقوائية (Pietistic) لكلمات داود الأخيرة والسياق ضمن تقوى جمهورها، الذي يقوم المزمور الأول ضمنه بهيكل سفر المزامير، تعكس صورة هي في جوهرها صورة دينية وطائفية. فاللاهوت، الذي يفسر

الحكايات الخرافية لداود وأبنائه وسفر المزامير برمته يقدم نفسه ضمن توازن تضادي (antithetic) ذي أهمية كبيرة<sup>33</sup>. هذه البنية تعكس عالماً فكرياً يسميه مؤرخو الدين (لاهوت الطريق). هدفه طائفي. إنه يميز محدد الهوية الذاتي للمنتسبين إلى إسرائيل الحقيقي عن [محدد هوية] أولئك الذين يرفضونه. هذا المنظور يؤثر على قسم كبير من الأدب الكتابي.

تستخذ الكلمات الافتتاحية للمزمور الثاني منطلقاً لها من الكلمات الأخيرة للمزمور الأول: «طريق الأشرار مصيرها الهلاك» (المزامير 1: 6) لماذا تضج الأمم؟ ولماذا تتآمر الشعوب باطلاً؟ اجتمع ملوك الأرض ورؤساؤها، وتحالفوا ليقاوموا يهوه ومسيحه (المزامير 2: 1).

سواء استعمل المرء هذا الشرح، أم لا، كحجة على أن هذين النشيدين يشكلان مقدمة واحدة لسفر المزامير، فإنه يقدم هذا المزمور الأول من المزامير المسيحانية كشرح للاهوت الطريق. الذين يخوض المسيح حربه المقدسة ضدهم يقفون ضد أولئك الذين يسيرون في طريق الشريعة [التوراة]. فالأمم الضاحجة ليست الوحيدة التي تماهى مع أشرار المزمور الأول، مثل العصافة التي تذروها [الريح] (المزامير 1: 4). يجب علينا أيضاً أن نضمّن المجموعة الكبيرة من الشخصيات المماثلة التي تملأ سفر المزامير. يُستخدم التباين بين مجازين متبادلي الاستبعاد [يستبعد أحدهما الآخر] ومرتبطين على نحو ضمني دوماً. فطريق الأشرار يتضمن أيضاً طريق الشر والألم والعنف، والأحياء، والمتصلبين والجنس البشري، كل الأرض، الآثمين، الحمقى وآخرين مشابهيهم كثيرين. هؤلاء يُقابلون بطريق يهوه، طريق داود، طريق التوراة، الروح، الفرح، الأبرياء، الأتقياء، الحكمة، الاستقامة، السلام، الصدق، الحياة، وهلم جرا. في حين أن تشكل بعض المصطلحات ثنائيات منمطة من الكلمات، كطريق الحكماء في مقابل طريق الحمقى، وطريق الرب في مقابل طريق الشر، فإن المجموعة الكاملة من الموتيفات موجودة ضمناً. إن طريق

يهوه يتضمن مسبقاً طريق التوراة والاستقامة، في حين أن طريق البشر لا يمكن أن يكون طريق سلام. إنه طريق العنف. هاتان المجموعتان من المجازات متناقضتان كلياً. فطريق الجنس البشري معاكس لطريق الرب كمبدأ فلسفي. هذا التراث يطور لاهوتاً تبسيطياً بالأبيض والأسود، يؤدي وظيفته على نحو جيد في الحكاية الشعبية والحكايات الخرافية والأسطورة.

تشجع أسطورة المسيح هروب الأتقياء إلى ملاذهم لدى يهوه. إن الملوك والمسحاء ليسوا أنفسهم موضوعات الاهتمام. إنهم يشرحون فحسب التقوى الذي يهدفون إلى إقامته. لدى مناقشة سرديات صموئيل وشاول وداود، وصفت الأناشيد الثلاثة من سفر المزامير، التي توضع في [على لسان] داود في مناسبات مختلفة أثناء فراره من شاول. ثمة ثلاثة عشر مزموراً كهذا. إنها تقدم لأناشيداً بإطار ساخر، نمطي مقولب: «المزمور لداود بمناسبة فراره من ابنه أبشالوم» (المزامير 3: 1)؛ «عندما أنشده ليهوه، بسبب كموش البنياميني» (المزامير 7: 1) وما شابه. تبين الأناشيد الثلاثة التي رأيناها بوضوح الترابط الشديد للأناشيد مع تراث سردي داود. إن قصة داود لا تعطي الأناشيد خلفية وإطاراً في قصة فحسب، بل تفسر [الأناشيد] حياة داود. التقنية قريبة جداً من الطريقة التي يوجه بها نشيد حنة (صموئيل الأول 2: 1-10) والنشيد الذي ينشده داود «بعد أن خلّصه يهوه من كافة أعدائه ومن يد شاول» (صموئيل الثاني 22: 1) على نحو جذري القصة التي تربط نفسها بها. إنها تدخل داود إلى لاهوت الطريق وتقدمه بمثابة كل إنسان لأجل جمهورها. يظل نشيد داود، الموضوع في خاتمة حياته المشاكسة، التي أنهكتها الحرب، محتفظاً بعنوانه المؤرخين من سفر المزامير (المزامير 18: 1). من الواضح أن تراث التفسير هذا يساهم في تأليف قصة داود التي نجدها في سفر صموئيل. هذه السردية يمكنها بصعوبة أن تدّعي أنها القصة "الأصلية" لداود، التي يمكننا أن نميزها عن الأطر الأخرى المعطاة إلى هذه المزامير الثلاثة



عشر. فالزمرور (60)، على سبيل المثال، يقدم إطاراً ممتلئاً بالتفاصيل، واضعاً النشيد على لسان داود في أثناء حربه ضد الآراميين: <ميكتام> [شهادة مذهبة] لداود، لأجل الإرشاد، عندما تقاتل مع آرامي ما بين النهرين وآرامي صوبة وعندما عاد يوباب وصرع اثني عشر ألفاً من الأدوميين في وادي الملح (المزامير 60: 1). مع ذلك، ففي القصة التي بحوزتنا الآن في سفر صموئيل الثاني (8)، يقاتل داود ضد صوبة وآرام-دمشق ويقتل (22000) منها. لدى عودته، يقتل (18000) أدومي في وادي الملح (صموئيل الثاني 8: 5، 13). بعد ذلك بإصحاحين، يقاتل يوباب الآراميين ويعود إلى أورشليم. بعدئذ، يصد داود هجوماً مضاداً عبر نهر الفرات ويدمر سبعمئة عربة وأربعين ألف حصان (صموئيل الثاني 10: 9-19). مهما كانت القصة الأصلية واقعية أو متخيلة، ونادراً ما توجد أصول معروفة لهذه القصص، فإن إطار الزمرور (60) وسردية سفر صموئيل الثاني يعكسان قصتين مختلفتين من تراث مشترك.

هذه المزامير الثلاثة عشر تشير جميعاً إلى وضع أو آخر في حياة داود، يواجه فيه تهديدات مميتة. من الناحية الـثيمية، تشترك هذه الأناشيد بالكثير. فليس عدد العناصر الـثيمية المستعملة محدوداً جداً فحسب. [بل] إنها جميعاً مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتضاد والصراع بين طريق الشر وطريق التوراة. إنها تشترك أيضاً بالصلة بحرب مقدسة كونية ضد أعداء يهوه. يمكن بجميع موشيفاتها في أربع فئات متصلة ضمناً. 1) الأبرار، أولئك الذين يكونون صالحين أو أبرياء وينشدون مدائح [تسبيحات] ويباركون يهوه. إنهم يصونون أنفسهم عن الشر والأشرار وينتظرون في الصحراء. المنشد يتألم. 2) الأخطار تهدد. ثمة أمم مهددة، أعداء يشنون الحرب أو ينتفضون ضد يهوه. ثمة شخصيات الآثمين والأشرار والفاستدين، الذين يجب ألا ينجحوا. 3) الملاذ يرتجى لدى يهوه؛ فالمرء يصلي أو يبكي لكي يُخلّص. يوصف الرب كقلعة،

يحمي ويقوي. فالمرء يتكل على يهوه، وينشد الملاذ لديه، أو يثق به. إما أن يخشى المرء الرب أو لا يخاف العدو. (4) يهوه يجيب، يخلص، يحمي، يحرس، يقوي. إنه يهزأ، أو يضرب أو يهزم الأعداء. إنه يسحق الأشرار فيأتي المجد إلى العالم.

إنّ المزمور (7) مثير للاهتمام على نحو خاص، مع أنه لم يكن من الممكن تحديد الإطار بأي من السرديات التي بحوزتنا في سفر صموئيل الأول والثاني. فالعناصر الثيمية في هذا النشيد تتضمن موتيفات المديح [التسبيح] للرب بوصفه سيداً كونياً وإله الحرب، الذي يخلص شعبه ومسيحه. يوصف يهوه بكل القوة الممكنة شعرياً. تخاض الحرب المتعالية بين الأبرار والأشرار. داود هو مؤلف هذا النشيد ويشارك في صراعه. يُماهي النشيدُ التعالي بحياة التقوى.

توجد ثلاثة مزامير تمثل جيداً الدور الذي يأخذه الأتقياء في تحويل الحرب المسيحانية إلى هدف سلمي. إنّ صوت الشخص الأول [المفرد المتكلم] للمزمور (63)، على سبيل المثال، صوت المكابد، يجد سعادته في التسبيح للرب. إنه يُقابل بالكذابين الذين تحتاج أفواههم إلى كم. إن تحول نشيد داود هذا إلى التقوى هو كامل على نحو مدهش. إذ يصبح داود النموذج [القدوة] والممثل لحياة الروح.

على نحو مماثل، تحمل مجموعة الموتيفات التي نجدها في المزمور (3) كلها معنى مزدوجاً، يعتمد على ما إذا كان المنشد هو داود في قصته أم الأتقياء في الهيكل. الأعداء يهددون ويهزأون، في حين يبقى المنشد على ثقته بأن الرب سيخلصه ويجيب من جبله المقدس. بالخوف من الرب في قلبه، يصلي المنشد لأجل العون. يجيب يهوه بضرب الأعداء والأشرار. الخلاص والبركة يأتيان منه وحده. يكون التحويل (transference) بسيطاً نسبياً ويمكن العثور على أمثلة في كل مكان من سفر المزامير. مع ذلك، فإن ما هو مثير

للاهتمام هو الحال الذي يُقدم فيه داود في عالم قصته لينشد: «عندما فرّ من ابنه أبشالوم». تشير الإحالة إلى قصة يأس داود بعد أن يُعلن ابنه أبشالوم ملكاً في حبرون [الخليل] ويصبح داود مرة أخرى الهارب [الآبق] (صموئيل الثاني 15: 10-12). إنها قصة داود، كما رأينا، التي يكون فيها بلا أصدقاء وباكياً، عندما يندم على خطيئته. أخيراً، يرشد داود صديقه، الكاهن والمستشار، صادوق:

أرجع تابوت الرب إلى المدينة، فإنني إن حظيت برضى يهوه فإنه يعيدني  
فأرى التابوت ومسكنه. وإن لم أستحوذ على رضاه وقال: إنني لم أسر  
بك، فليفعل بي ما يظن له (صموئيل الثاني 15: 25-26).

يمكن للمرء أن يسأل فقط ما إذا كانت إمكانية المزمور (3) للتقوى تنضاف إلى فهم داود على جبل الزيتون. وليست المسألة أيضاً أن استحضار القصة لأسمى قيم التقوى، الهيكل، التواضع، والقبول الإيثاري بما يشاء الرب، قد شجع هذا الإطار الواضح. بالتأكيد إن قدرة كلمات داود في خضوعه لمشية يهوه قد حثت كتاب الأناجيل على التأطير الدقيق لهذه القصة، وهذا السؤال وهذا الجواب لأجل يسوع في جثسيماني (متى 26: 36-46؛ مرقس 14: 32-42؛ لوقا 22: 39-46).

لمثالي الثالث والختامي، أختار مزموراً يتعلق بخطيئة داود الكبرى ضد عبده المخلص أورثا. يؤطر المزمور (51) مع داود بوصفه آثماً، يواجهه نبي يهوه: «عندما جاء إليه النبي ناثان» (المزامير 51: 1؛ انظر صموئيل الثاني 12: 1-25). إنه غير مألوف بين أناشيدنا الثلاثة عشر نظراً لأن داود ليس مهدداً هنا من قبل أي جيش عدو أو أي رجل قوي. إن عدوه، في الحقيقة، هو يهوه في يوم الحساب. ومع ذلك، فإن العنوان يربطه جيداً بدوره كممثل للتقوى. صوته هو صوت الآثم. يستعمل النشيد مجاز إعادة بناء أسوار أورشليم كموتيف لفسية وحياة الروح. إنه يدعم تقوى يقوم على الندم

والتحول. فداود، الذي كان يمتلك الكثير جدًا، استولى على كل ما يمتلكه خادمه المخلص أورثيا. يفسر المزمور القصة في ضوء الخلاص الذي يأتي إلى البائسين بسبب اتضاع داود. كل موتيف في المزمور يهدف إلى هذا التفسير، صلاة البداية لأجل الرحمة والعطف الإلهي إلى البحث النهائي عن الخوف من الرب. إنه إرشاد إلى المصالحة والتطهير من الإثم. مع داود، يُعلم جيل جمهور المزامير الفهم وحب الحقيقة. يُحول شر خطيئة داود إلى الصالحين، عندما يصلي لأجل روح جديد. حتى التضحية [القربان] تُستبطن كروح منكسرة وقلب منفطر، تعلمه أن يخاف الرب. إن داود، كمثل للبائسين والضعفاء، يصبح حجر الزاوية للتقوى. إن ربط داود، الإنسان البائس والوريث بملكوت إله الهيكل يخلق مجازًا دائمًا لأجل الخلاص الشخصي.





## ملاحق



## (1) أمثلة على نشيد لإنسان بئس

### (1 / 1) أمثلة مصرية

#### (1) نقش نفر-شمر-رع (السلالة السادسة)

قضيتُ بين اثنين بما يرضيهما؛ أنقذت الضعيف من واحد أقوى مما كان  
بالقدر نفسه بسلطتي. أعطيت الخبز للجائعين، والملابس [للعريانيين]،  
أوصلت الذين لا قارب لهم إلى البر. دفنت من لا ابن له، صنعت قارباً لمن  
يفتقر إلى قارب. احترمت أبي؛ أفرحت أمي؛ ربيت أولادهما<sup>11</sup>.

#### (2) السيرة الذاتية لخرخوف (السلالة السادسة)

أعطيت الخبز للجائعين، والملابس [للعريانيين]، أوصلت الذين لا قارب  
لهم إلى البر<sup>12</sup>.

### (3) رقيم إنتفت (المملكة الوسطى)<sup>13</sup>

أنا صديق الفقراء، العطوف على المعدمين. أنا الذي يطعم الجائعين وقت الحاجة، المفتوح اليد للفقير.

### (4) نقش التابوت المصري (المملكة الوسطى)<sup>14</sup>

أصلي لأن تكون مزدهراً بسلام! أكرر لأجلك أفعالك الحميدة التي فعلتها لأجلي في وسط لفة الثعبان، لكي يبقى شريراً. صنعت الرياح الأربعة التي يمكن لكل إنسان أن يتنشقها مثل رفيقته في حياته. تبقى ماثرة واحدة. فقد صنعت الطوفان العظيم لكي يمكن للإنسان البائس أن يمتلك حقوقاً مثل الإنسان العظيم. تلك ماثرة. جعلت كل إنسان مثل زميله. أنا لم آمرهم أن يفعلوا شراً؛ إن قلوبهم هي التي انتهكت ما قلته. ماثرة جعلت قلوبهم تكف عن نسيان الغرب، لكي يكون بالإمكان تقديم القرابين الإلهية إلى آلهة ولايات مصر. وهذه ماثرة. خلقت الآلهة الأربعة من (عريقي)، في حين أن البشر (رُمِت) هم دموع (رِمِت) عيني<sup>15</sup>.

### (5) وصية الملك أمنميت (المملكة الوسطى)<sup>16</sup>

عندما تضطجع، احرس قلبك بنفسك، لأنه ليس لأي إنسان أنصار في يوم المحنة. تصدقت على المتسول؛ ريت اليتيم، وفرت النجاح للفقير بقدر ما وفرتة للغني.

### (6) الفلاح النصيح (المملكة الوسطى) السطور (I.7-8, II.14-III.1)<sup>17</sup>

أنت الأب لليتيم، والزوج للأرملة، والأخ للمرأة المنبوذة، والمئزر والوقاء لمن لا أم له . . لا أحد جاع في سنوات عهدي، ولا أحد عطش فيها.

### (7) سينوبي (المملكة الوسطى) السطور (150-155, 95-97)<sup>181</sup>

تركت كل شخص يقيم معي. أعطيت الماء للعطاشى؛ كشفت الطريق لمن ضلّ. أنقذت من [تعرّض] للسلب. . الهارب فر ممن يحيطون به؛ أنا مشهور في البيت. [وأنا] المملوك الذي وهن من الجوع، أعطيت الخبز لجاري. إذا ترك إنسان أرضه عرياناً؛ فعندي الملابس الفاخرة، والكتان الناعم. إذا ركض إنسان لافتقاره إلى من يرسله، فأنا غني بالعبيد. منزلي جميل، مسكني فسيح؛ أفكاري هي في القصر.

### (8) ترنيمة إلى أمون-رع (المملكة الوسطى)<sup>191</sup>

من يمد ذراعيه إليه يحبه، في حين يهلك عدوه بالرب. إن عينيه هي التي تقهر المتمرد، التي ترسل حربتها فيه حيث تمتص الن (Nun) وتجعل العفريت يتقيأ ما ابتلعه. مرحى لك، يا رع، يا رب الحقيقة الذي مقامه محجوب، يا رب الآلهة الذي يسمع صلاة من يقع في الأسر. رؤوف القلب عند الاحتكام إليه، يخلص الخائف من رهبة القلب، يحكم [بالعدل] للضعيف والمصاب. . عندما يأتي، يحيا الناس. إنه هو من يعطي المدى لكل عين يمكن أن تجعل في الن، الذي حسنه خلق النور. الذي في جماله تبتهج الآلهة، تبتهج قلوبهم عندما يرونه.

### (9) ابتهاج الفرح (المملكة الوسطى)<sup>1101</sup>

ما أسعد الآلهة؛ لأنك حفظت قرايئهم. ما أسعد أولادك، لأنك أقمت مملكتهم. ما أسعد آبائك الذين كانوا من قبل، لأنك زدت نصيبهم. ما أسعد المصريين بقوتك، لأنك حميت الميراث التليد. ما أسعد الجنس البشري في ظل حكمك، لأن قدرتك الجبارة قد استلمت حيواتهم لذاتها. ما أسعد ضفتي [النيل] في خشية منك، لأنك زدت ملكيتهما. ما أسعد شبان جيشك، لأنك



سمحت لهم بأن يزدهروا. ما أسعد الشيوخ والضعفاء، لأنك جعلتهم يشعرون بأنهم شباب مرة أخرى. ما أسعد البلدين بقوتك، لأنك حميت حصونهما.

### (10) نبوءات نفرتيتي<sup>[11]</sup>

أريكم الأرض في اضطراب. ضعيف السلاح هو [الآن] مالك سلاح؛ يحيي من حياته [سابقاً] أريك الوضع متفوقاً كما العالي المترلة [إنه] يعيش في مدينة الأموات. الرجل الفقير سيحني ثروة؛ العظيم سوف [يصلي] ليعيش. المتسول سيأكل الخبز؛ العبيد سوف يمجّدون. الولاية الهليوبولية (Heliopolitan) لن تعود موجودة.

### (11) الترنيم الكبيرة إلى أوزيريس (الملكة الجديدة)<sup>[12]</sup>

جلسوا أنفسهم في محكمة جبّ ليقدّموا التركة إلى مالکها الشرعي والمُلك إلى من يعود إليه وعينوا حورس، كان صوته صادقاً؛ وتركة أبيه أعطيت له. وساعده نفري في رعاية ثمار الأرض لكي يمكن لحورس أن يخلق الوفرة ويقدمها إلى كافة البلدان. وكان الجميع سعداء، كانت القلوب حلوة، الخواطر سعيدة وكل وجه يظهر فرحاً. . قدموا هذا النشيد إلى ابن أوزيريس، خصمه ساقط بسبب إثم، لأن الشر يرتد ضد المجرم. فمن يرتكب إثماً يقع الجزاء عليه. . الاعتداء يمرّ، الظلم يزول. تكون البلاد بسلام في ظل سيدها، السيّدة حقيقة تقف ثابتة لأجل سيدها، الظهر يُدار على الظلم.

### (12) ترانيم الآلهة كاله واحد (الملكة الجديدة)<sup>[13]</sup>

الخوف منكم هو لدى كل إنسان، قلوبهم تتجه إليكم، سعيدة في كل الأوقات. كل إنسان يحيا من خلال رؤيتكم. ألا تقول الأرامل؛ «أزواجنا أنتم» والأطفال يقولون «[أنتم] أبونا وأمنا» الأغنياء يتباهون بجمالكم

والفقراء يعبدون وجهكم. المسجون يتطلع إليكم والمريض يتضرع إليكم . . كل واحد يعود إلى حضرتكم لكي يتلو الصلوات إليكم. آذانكم مفتوحة، تسمعهم وتعتني بهم. أوه، يا فتاح (نا)، الذي يعشق أبناء حرفته؛ الراعي الذي يحب قطعانه. مكافأته هي جنازة فخمة لأجل القلب المشبع بالصدق. حبيبه القمر، كما الطفل الذي يرقص له كل شخص. عندما يجمع المتوسلين أمام وجهه، عندئذ سيفتش قلوبنا. النباتات الخضراء تنمو في اتجاهه، لكي تكون جميلة، و[أزهار] اللوتس زاهية بسببه.

### (13) مريكارى (المملكة الجديدة)

أقم العدل، عندئذ تبقى على الأرض. هدىء الباكي؛ لا تضطهد الأرملة، لا تطرد رجلاً من ملك أبيه<sup>14</sup>.

### (14) ترانيم القاهرة إلى آمون-رع، بردية بولاق (17)

#### (المملكة الجديدة)<sup>15</sup>

آتموم، الذي يسمع صلاة الواقع في محنة، لطيف كريم على من يستنجد به، يخلص الإنسان الخائف من يد المتغطرس، يحكم بإنصاف بين الإنسان البائس والغني.

### (15) تسبيح لآمون-رع، بردية أناستاسي (2)<sup>16</sup>

هو آمون-رع، أول من عمل ملكاً. إله بدء الزمن، وزير الفقراء. لا يأخذ الرشاوى من الآثمين ولا يتكلم مع الذين يحملون الوشايات، ولا يحترم من يطلق الوعود السهلة. آمون-رع يقضي في الأرض بإصبعه، وكلماته تستقر في القلب. يحكم على الظالم ويرسله إلى مكان النار [الجحيم]؛ أما العادل فيذهب إلى الغرب.

## (16) صلاة إلى آمون من رجل في المحكمة؛ بردية أناستاسي (2)<sup>117</sup>

آمون، أدر أذنك إلى من هو وحيد في المحكمة؛ إنه محتاج ولا حول له ولا قوة. المحكمة تبتزه بدفع الفضة والذهب إلى كتبة التدوين والثياب لأتباعهم. ليت آمون يحول نفسه إلى وزير. فيسمح لهذا الرجل المتواضع أن ينطلق حرًا. وليتبين أن هذا الرجل المتواضع يصبح رجلاً عادلاً ويدع المتواضعين يبرزون الأقوياء.

## (17) في مديح آمون؛ بردية أناستاسي (2)<sup>118</sup>

المرشد الذي يعرف المياه؛ ذاك هو آمون، مجدف موجه لأجل اليائسين. هو من يعطي الطعام لمن لا يملكه، الذي يساعد خادماً بيته على الازدهار. لا أتخذ لنفسى من إنسان عظيم حامياً ولا أختلط مع أهل الغنى. لا أضع قسمتي تحت الذراع القوية لشخص ثري في بيت نبيل. مولاي هو الحامي لى. فأنا أعرف قوته.

## (18) كتاب الأموات، الفصل (125) (المملكة الجديدة)<sup>119</sup>

لقد أعطيت الخبز للجائعين، والماء للعطاشى، والثياب للعرىانيين؛ ومعدية [عبارة] لمن لا زورق لهم.

## (19) الترنيمه الرمسيه إلى النيل (المملكة الجديدة)<sup>120</sup>

الفقراء مثل أسى مراتب البلاد والعظماء مثل الوضيعين؛ الرجل ذو المرتبة المتدنية يصل إلى السلطة، لكي يثمر الشعير؛ ال(Emmer) يُخلق لأجله والصياد يصطاد لأجله.

## (20) رقيم إسرائيل (المملكة الجديدة)

امنحه عمرًا مثل رع كي يكون بمقدوره أن يجيب [بالنيابة عنه] على كل من يعاني بسبب أي بلد. مصر قد خُصصت له كي يكون بمقدوره أن يحمي شعبه. انظروا عندما يقيم شخص في زمن الجبار، يأتي نسيم الحياة فورًا. الشجاع، الذي يجعل الخيرات تتدفق إلى الإنسان البار لا يغش من يحتفظ بغنيمته. من يجمع دهن الشر ويسلب قوة الآخرين لن يكون له أولاد . . هكذا قال فتاح حول عدو رابو؛ اجمعوا كل جرائمه، ولترتد على رأسه. سلموه ليد مرنفتاح حوتب-هير-مات، عساه يجعله يتقيأ ما ابتلعه، مثل تمساح<sup>21</sup>.

## (21) الفرج لصعود مرنفتاح [إلى العرش] (المملكة الجديدة)

كوني سعيدة القلب، يا كل البلاد. فالأوقات الطيبة آتية. فالرب منح، الحياة والازدهار والصحة، لكل البلدان وعادت الأمور إلى طبيعتها. إن ملك مصر العليا والسفلى يسحق مصر بابتهاج. تعالوا كلكم أيها البررة كي تشاهدوا الحق طرد الباطل؛ فاعلوا الشرّ انكفأوا على وجوههم؛ كل السلايين هم موضع تجاهل. الماء يرتفع ولا ينضب؛ النيل يفيض. النهارات طويلة، الليالي تعد بالساعات والقمر يطلع بانتظام، الآلهة راضون ومطمئنون القلب. يعيش المرء في الضحك والدهشة. عساكم تعرفون ذلك<sup>22</sup>.

## (22) الفرج لصعود رمسيس الرابع إلى العرش (المملكة الجديدة)

يا لهذا اليوم السعيد، السماء والأرض في فرح. فمن فروا عادوا إلى بيوتهم؛ ومن كانوا متوارين يعيشون علنًا؛ من كانوا جائعين هم شباع وسعداء؛ من كانوا عطاشى يرتوون، من كانوا عريانين يلبسون الكتان الناعم؛ من كانوا متسخين يلبسون البياض؛ من كانوا مسجونين هم أحرار، من كانوا مقيدين

بالسلاسل يستهجون، مثيروا القلاقل في البلاد قد وجدوا السلام . . دور الأراميل مفتوحة [مرة أخرى]، حيث يسمح للمتشرذات أن يدخلن النساء تبتهجن وترددن أغاني التهليل. وهن يقلن: الأبناء الذكور يولدون [مرة أخرى] لأجل الأوقات الخيرة، لأنه ينبغي جيلاً بعد جيل. أنت الحاكم، الحياة، الازدهار، والعافية! أنت باق إلى الأبد<sup>[23]</sup>.

### (23) وصية أمينيموبت (الملكة الجديدة) الفصلان (25 و28)<sup>[24]</sup>

لا تضحك علي رجل أعمى، ولا تضايق قزماً، ولا تسبب مشقة للأعرج. لا تضايق رجلاً يكون في يد الإله، ولا تغضب منه لأجل إخفاقاته. فالإنسان صلصال وقش. الإله هو بانيه، إنه يهدم ويبني كل يوم؛ يصنع ألف فقير بمشيئته، يحول ألف رجل إلى زعماء، عندما يكون في ساعة الحياة . . لا تنقض على أرملة عندما تصادفها في الحقول، فتفشل في أن تكون صبوراً على ممانعتها. لا ترد إبريق زيتك إلى غريب، [بل] ضاعفه أمام أخوتك. إن الرب [الإله] يفضل من يكرم الفقراء على من يتعبد للأثرياء.

### (2 / 1) أمثلة رافدينية وسورية

#### (24) الربوبية البابلية: (II, XVII, XXII, XXV, XXVI)<sup>[25]</sup>

عندما تلقي نظرة على نتاج الجنس البشري كله معاً، تقدّم ابن الفقير، ساعده أحدهم على أن يصير غنياً. فمن فعل خيراً لأجل الدمثين والأثرياء؟ من يتطلع إلى إلهه يكن له حامياً. الإنسان المتواضع الذي يبجل ربه سوف يكثر الثروة . . ابن الملك يلفّع [بالأسمال]؛ ابن المعوز والعريان مكتس [بالملايس الناعمة]. ال (maltster) [يمكنه أن يدفع] أصفى الذهب، في حين ينوء بالديون من كان يعد الذهب الأحمر من يكتفي بالخضراوات



[يشبع نفسه] في مأدبة أميرية، في حين لا يملك ابن الوجيه والثري سوى الخرنوب ليأكله. صاحب الثروة يقع [مفلساً]، [إذ يجرد من دخله].

أما النذل الذي طلبت وداده فإن [أثر] قدميه سيختفي حالاً. المحتال الشرير الذي يكسب الثروة؛ يكون السلاح الفتاك في ملاحقته. ما لم تخدم مشيئة إله فماذا سيكون نفعلك؟ من يحمل نير إله لن يحتاج إلى طعام، مع أنه [الطعام] قد يكون ضئيلاً. فاسع وراء النسيم المحبذ للآلهة. فما خسرتَه لمدة عام، سوف تعوضه في لحظة . . . انتبه يا صديقي، تعلم ردي التالي، تفكر في البيان المختار جيداً لكلامي. إنهم يمجّدون كلمات إنسان هام ضليع في القتل. إنهم يشوهون سمعة العاجز الذي لم يرتكب أي جريمة. إنهم يصدقون الأشرار الذين تكون الحقيقة بغیضة لهم إنهم ينبذون الرجل الصادق الذي يراعي مشيئة الإله. إنهم يملأون معقل المتجبر بالذهب المصفى. إنهم يفرغون مخبأ المتسول من المؤن. إنهم يناصرون الطاغية الذي كل أفعاله جريمة. إنهم يدمرون الضعفاء، يضطهدون العاجزين. أما أنا، من دون وسيلة، يرهقني إنليل، ملك الآلهة، الذي خلق الجنس البشري المتزاحم، إيا الجليّة، التي قرصت صلصالهم، الملكة التي شكّلتهم، السيدة مامي، منحت الكلمات المفتولة إلى العرق البشري. فأسبغت عليهم الأكاذيب والزيف إلى الأبد. برصانة، يتكلمون حسناً عن الرجل الغني. (إنه ملك) يقولون (يملك ثروة طائلة). إنهم يقذفون الرجل الفقير بوصفه لصاً. يجودون بالأذى عليه؛ يتآمرون لقتله. يجعلونه يعاني كل مصاب لأنه لا يمتلك أي . . . يوصلونه إلى نهاية رهيبة؛ يطفئونه مثل الجمرّة.

## (25) حوار بين إنسان وإله (باللغة الأكادية)<sup>[26]</sup>

أنا إلهك، نحالتك، مأمّنك، حُرّاسي أقوياء وساهرون عليك. الحقل سيفتح لك ملجأه سأُنظر في أن تعيش عمراً طويلاً. هكذا من دون وخزات الضمير، تمسح المتلظين، تطعم الجائعين، تسقي العطاشى. لكن من يجلس هناك بعينين

يستطير غضباً، دعه يرنو إلى طعامك، يذوب، ويتلاشى وينحل. بوابة الحياة والسعادة مفتوحة لك . . اجعل طريقه مستقيماً، افتح سبيله. دع توصل عبدك يصل إلى قلبك.

## (26) مشورات الحكمة (أكادية)<sup>[27]</sup>

لخصمك، لا تفعل شراً. قابل المسيء إليك بالحسنة. لا تسىء إلى خصمك. دع العدل [يقام] على عدوك . . اعطِ الطعام [لمن] يأكله؛ اعطِ خمر التمر [لمن] يشربه؛ كرم، ألبس من يتسول صدقة. فلأجل ذلك يبتهج ربه. هذا مفرح للإله شمش؛ إنه يكافئ ذلك بالحسنة. كن مفيداً، افعل خيراً. لا . . الخادمة في البيت،

## (27) مدونة قوانين حمورابي (بابلية قديمة)<sup>[28]</sup>

أنا، حمورابي، الملك المثالي، لم أكن مهملاً أو متجاهلاً للناس ذوي الرؤوس السود [العبيد]، الذين قدمتهم إنليل إلي . . لقد تغلبت على المصاعب المحزنة، جعلت النور يشع عليهم . . اقتلعت العدو في الأعلى وفي الأسفل؟ وضعت حداً للحرب عززت رفاه البلاد؛ جعلت الناس يرتاحون في مساكن لائقة. لم أدع أحداً يرهبهم . . حكمتهم دوماً بسلام، آويتهم بحكمتي، لكي لا يضطهد القوي الضعيف، لكي يُنصف اليتيم والأرملة نصبت [رقيمي] عالياً لأدير قانون البلاد، لأفرض شرائع البلاد، لأمنح العدل للمضطهدين.

## (28) ترنيمة إلى تلبينوس (حتية)<sup>[29]</sup>

مهما قلت، يا تلبينوس، تنحن الآلهة لك. فأنت للمقهورين وللأيتام وللأرامل، الأب والأم؛ فأنت قضية الأيتام، والمقهورون، يا تلبينوس، تضمهم إلى قلبك.

**(29) الترنيمة العظيمة إلى مردوك (آشورية وسطى)<sup>[30]</sup>**

إنك تـؤازر الضعفاء؛ تمنح التعساء متسعاً. تُنهض العاجزين وترعى  
الخنوعين. أوه يا مردوك، إنك تبسط إحسانك فوق الساقطين. فالضعيف  
يأخذ وقفته تحت حمايتك؛ إنك تنطق بالشفاء لأجله.

**(30) ترنيمة إلى مردوك (آشورية وسطى)<sup>[31]</sup>**

أنت الذي، مثل الشمس، تنير ظلمتهم. في كل يوم تمنح العدل  
للمقهورين والمظلومين؛ أنت تدبّر المعوزين والأرامل، والتعساء والقلقين . .  
أنت رحيم؛ إنك تنجد الضعفاء من الخطر والقسوة، إنك تزدري المنهك  
والبياس الذي عاقبه ربه . . إنك تعتق الأسير، تأخذ بيد المصاب وتنهضه  
عن سريره. أنت تجعل الأسير في الظلمة والسجن، الرهينة، يرى النور.

**(31) ترنيمة إلى عشتار (آشورية وسطى)<sup>[32]</sup>**

بأمرك، يا عشتار، يُحكم البشر. المريض الذي يرى وجهك يبرأ، يُفك  
ضماده/عبوديته؛ فينهض حالاً. بأمرك، يا عشتار، الأعمى يبصر النور،  
والعليل الذي يرى وجهك يصبح معافى.

**(32) إلى نابو (آشورية وسطى)<sup>[33]</sup>**

أنا القيم على الحقيقة. لا تفسدوا الحقيقة التي حرستها. لعل الوحيد لا  
يموت؛ الذي ناشدك أيها يهوه. يا نابو، خذ بيد المصروع، الذي يخدم  
ألوهيتك. أنقذ حياة الضعيف، الذي حاصره الحقودون، الذي رشته  
الساحرات المشروومات بالماء المسحور. دع الميت يُبعث حياً بنسيمك، دع  
حياته المهدورة تصبح كسباً.

### (33) **ترنيمة إلى نينورتا؛ حامي الملك (آشورية وسطى)** <sup>[34]</sup>

أنت تحكم على حالة الجنس البشري؛ أنت تنصف المظلوم، والعاجز، والفتاة المعوزة المعدمة. بأمرك، يا عشتار، الأعمى يبصر النور، العليل الذي يرى وجهك، يصبح معافى، إنك تسترضي فوراً الإنسان الذي غضب منه ربه أو ربه.

### (34) **أسرحدون (آشورية القرن السابع ق م)؛ موشور بو** <sup>[35]</sup>

فيما يتعلق بالبابليين المتعبددين، الذين كانوا المقطعين [أصحاب الإقطاعات] أتباع آنو وإنليل، فقد وطدت حريتهم من جديد. (أصحاب الأموال) الذين استعبدوا، الذين خُصصوا للنير والأغلال، قد جمعتهم معاً وعددتهم بابليين فاستعدت ملكياتهم المسلوبة. كسيت العريانيين وحولت أقدامهم إلى الطريق إلى بابل. شجعتهم على إعادة استيطان المدينة، أو إعادة بناء الهيكل، أو إقامة المزارع أو حفر أقنية الري. استرجعت أتباعهم الذين انقطعوا عنهم، والذين أفلتوا من أيديهم. كتبت لوح حريتهم من جديد. نحو رياح السماء الأربعة، فتحت طريقهم؛ هكذا، لعلهم بذلك، وهم يوطدون لغتهم في كل أرض، ينشرون أفكارهم.

### (35) **نبوخذنصر الثاني (بابلية)** <sup>[36]</sup>

[لبنان]، الذي كان يحكمه بلد أجنبي ويسرق ثرواته، تشئت شعبه وفر إلى منطقة بعيدة. إيماناً مني بقدرة مولاي نبو ومولاي مردوك، نظمت جيشي لأجل حملة إلى لبنان. جعلت ذلك البلد سعيداً باجتثاث عدوه عن بكرة أبيه. كل سكانه المشتتين أعدتهم إلى مستوطناتهم. فعلت ما لم يفعله أي ملك سابق: قطعت الجبال المنحدرة، أشق الصخور؛ أفتح المعابر، أنشئ طريقاً مستقيماً لنقل [خشب] الأرز.

**(36) مرثية إلى عشتار (بابلية جديدة)<sup>[37]</sup>**

يا ربة الرجال، يا ربة النساء، التي لا يمكن لأحد أن يتصور مباهجها،  
حيثما تنظرين يحيا الميت؛ يشفى المريض، التائه الذي يرى وجهك يسير في  
الطريق الصحيح . . أبعدني الرقى الشريرة عن جسدي [و] دعيني أر نورك  
الساطع. إلى متى، يا سيدتي، يتربص بي أعدائي؛ بافتراء وزيف، يخططون  
للشر ضدي؟ هل مطارديني الذين يتهللون يصيحون فوقي سوف يغيظونني؟  
إلى متى، يا سيدتي، سيبحت عني المقعدون والضعفاء؟ لقد صنع أحدهم لي  
مسحاً [خيشاً] طويلاً؛ هكذا ظهرت أمامك. الضعفاء أصبحوا أقوياء،  
لكنني ضعيف!

**(37) نقش قلموا<sup>[38]</sup>**

الشابة تباع بنعجة والشاب يباع بثوب . . أنا قلموا، ابن هيا؛ تربعت  
على عرش أبي. قبل الملوك السابقين، كان المشكايم <Mushkabin>  
يعيشون مثل الكلاب. لكنني كنت للبعض أباً، ولللبعض أمّاً، ولللبعض  
أخاً. الآن كل من لم يكن يمتلك نعجة، جعلته صاحب قطيع؛ وكل من لم  
يكن يمتلك ثوراً، جعلته مالكاً لقطيع ومالكاً للفضة وصاحب ذهب.  
كل من لم ير الكتان منذ طفولته، صار في أيامي يرتدي القماش الناعم.

**(38) نقش أزا تيوادا<sup>[39]</sup>**

أخضعت البلدان القوية في الغرب، التي لم يسبق للملك من قبلي أن  
أخضعها؛ لكنني، أنا أزا تيوادا، قد أخضعتهم. أذللتهم. أسكنتهم في المناطق  
البعيدة من حدودي في الشرق. أسكنت الدانونيين هناك. كانوا في أيامي  
على كل حدود سهل أزنة من الشرق إلى الغرب، حتى في أمكنة كانت في



السابق مرهوبة، حيث كان الإنسان يخشى أن يسير في الطريق في أيامي،  
يمكن للمرأة، لامرأتي، أن تسير وحدها مع مغزها بفضل بعل والآلهة. الآن  
توجد في كل أيامي وفرة وترف وعيش رغيد وراحة قلب لأجل الدانويين  
ولأجل كل سهل أضنة.

### (39) داريوس (Susa; Se 001)<sup>[40]</sup>

اقترب الكثير من الشر، تحولت أنا إلى الخير، البلدان التي كانت تحارب  
بعضها بعضاً، هدأتها، بفضل أهورا مازدا، حيث لم يقتل أهلها وأعدت  
لكل واحد مكانه. وفي مواجهة مراسيمي، احتراموها بطريقة حيث إن  
الأغنياء لم يضربوا ولم يسلبوا الفقراء.

### 1 / 3 أمثلة من الكتاب العبري

الخروج: 4 : 10-12 ؛ 22 : 20-26 ؛ 23 : 3-9.

اللاويين: 19 : 9-18 ، 33-34

التثنية: 10 : 17-19 ؛ 14 : 29 ؛ 15 : 4 ، 7-11 ؛ 16 : 11-12 ؛ 24 : 14-15 ، 17-

22 ؛ 26 : 3-13<sup>[41]</sup> ؛ 27 : 18-19 ؛ 28 : 47-48.

صموئيل الأول: 2 : 1-10<sup>[42]</sup>

صموئيل الثاني: 1 : 21 ، 27

الملوك الأول: 8 : 41-43

الأخبار الأول 29 : 14-15<sup>[43]</sup>

أيوب 1 : 20-21 ؛ 5 : 8-26 ؛ 12 : 13-25 ؛ 19 : 13-15 ؛ 22 : 5-11 ، 29-30 ؛

24 : 1-12 ؛ 29 : 7-17 ، 30 : 25-31 ؛ 31 : 16-23<sup>[44]</sup>

المزامير: 9 : 8-9 ، 18-19 ؛ 10 : 2 ، 12-18 ؛ 14 : 5-6 ؛ 18 : 25-30 ؛ 35 : 10-

14 ؛ 37 : 9-11 ، 14-15 ، 28-29 ؛ 38 : 12-15 ؛ 39 : 13 ؛ 68 : 6-11 ؛ 19

؛ 69 : 8-10 ، 33-34 ؛ 70 : 6 ؛ 72 : 1-8 ، 12-14 ؛ 74 : 19-21 ؛ 76 : 3-

- 10 ؛ 79 ؛ 12-11 ؛ 82 ؛ 8-1 ؛ 86 ؛ 2-1 ؛ 102 ؛ 18 ؛ 22-21 ؛ <sup>[45]</sup> 107 ؛ 9-  
 16 ؛ 38-33 ؛ 41 ؛ <sup>[46]</sup> 109 ؛ 17-5 ؛ 31 ؛ 112 ؛ 10-9 ؛ 113 ؛ 9-5 ؛ 119 ؛  
 18-20 ؛ 126 ؛ 6-1 ؛ 132 ؛ 18-13 ؛ 146 ؛ 9-3 ؛ <sup>[47]</sup> 147 ؛ 5 .  
 الأمثال: 3 ؛ 34-33 ؛ 10 ؛ 3 ؛ 14 ؛ 21-20 ؛ 31 ؛ 17 ؛ 5 ؛ 19 ؛ 17 ؛ 22 ؛ 2 ؛ 23 ؛  
 10-11 ؛ 25 ؛ 22-21 ؛ 26 ؛ 21 ؛ 28 ؛ 28-27 ؛ 29 ؛ 7 ؛ 13 ؛ 23 ؛ 30 ؛ 21-  
 23 ؛ 31 ؛ 4-9 .  
 الجامعة: 10 ؛ 6-7 .  
 إشعيا: 1 ؛ 20-17 ؛ 23 ؛ 5 ؛ 17-13 ؛ 24-20 ؛ 6 ؛ 10-9 ؛ 9 ؛ 17 ؛ 10 ؛ 4-1 ؛ 11 ؛  
 3 ؛ 9-3 ؛ 13 ؛ 13-9 ؛ 14 ؛ 23-1 ؛ 24 ؛ 23-21 ؛ 29 ؛ 10-6 ؛ 21-17 ؛ <sup>[48]</sup> 30 ؛  
 26-25 ؛ <sup>[49]</sup> 32 ؛ 8-1 ؛ 35 ؛ 10-1 ؛ 41 ؛ 20-17 ؛ <sup>[50]</sup> 42 ؛ 7-5 ؛ 13-  
 16 ؛ 23-18 ؛ <sup>[51]</sup> 43 ؛ 8 ؛ 44 ؛ 4-3 ؛ 47 ؛ 9-8 ؛ 49 ؛ 13-8 ؛ 26-24 ؛ 54 ؛  
 1 ؛ 5-4 ؛ 55 ؛ 3-1 ؛ 56 ؛ 8-3 ؛ 58 ؛ 11-6 ؛ 59 ؛ 11-9 ؛ 61 ؛ 4-1 ؛ 65 ؛  
 13-14 ؛ 20-17 ؛ 25 .<sup>[52]</sup>  
 إرميا: 5 ؛ 21 ؛ 29-27 ؛ 7 ؛ 6-5 ؛ 22 ؛ 5-3 ؛ 31 ؛ 20-7 ؛ <sup>[53]</sup> 49 ؛ 11-10 .  
 المراثي: 3 ؛ 9-1 ؛ <sup>[54]</sup> 4 ؛ 10-4 ؛ 5 ؛ 18-2 .  
 حزقيال: 3 ؛ 27-25 ؛ <sup>[55]</sup> 16 ؛ 49 ؛ 18 ؛ 13-5 ؛ 22 ؛ 7-6 ؛ 24 ؛ 27 ؛ <sup>[56]</sup> 34 ؛ 17 ؛  
 20-31 ؛ 37 ؛ 12-14 ؛ 47 ؛ 21-23 .  
 هوشع: 2 ؛ 4-7 .  
 ميخا: 4 ؛ 4-3 ؛ 7-6 ؛ 7 ؛ 17-16 .  
 صفنيا: 1 ؛ 18-17 ؛ 3 ؛ 20-19 .  
 حجي: 1 ؛ 6 .  
 زكريا: 7 ؛ 14-9 ؛ 12 ؛ 5-4 .  
 ملاخي: 3 ؛ 2-1 ؛ 5 .

## 1 / 4) أمثلة من مخطوطات البحر الميت اللاكتابية

### 40) مخطوط الحرب (1QM, col. Xi.7-9, 11-14) <sup>[57]</sup>

بيد ممسوحيك، مراقبي المراسيم، علمتنا تواقيت حروب يديك،  
 أن[نتقاتل] أن نغمرك بالمجد/ مع أعدائك، أن نصرع قطعان بليال، أمم الباطل

السبع، بأيدي البائسين، الذين خلصتهم، بقوة وسلام سلطتك العجيبة . . منذ القدم تنبأت بلحظة بقدرة يدك ضد <كيتيم> (=آشور؟) سوف تسقط بسيف ليس سيف بشر، سيف لا أحد سوف يلتهمها [إشعيا 31: 8]. لأنكم سوف تُسلمون إلى أيدي البائسين أعداء كل البلدان، وبين أولئك المنبسطين في التراب، المتسلطين على الشعوب، ستعطي الأشرار جزاءهم، على رأس . . سيتحقق العدل بحكمك الصادق على كل ابن إنسان، فتفوز بسمعة دائمة لنفسك بين الشعب.

#### (41) مخطوط الحرب (1QM, col. xiii. 13-15) [58]

من مثلك في القوة، يا إله إسرائيل؟ يدك الجبارة مع البائسين! وأي ملاك أو أمير مثلك لأجل النجدة؟ منذ غابر الأزمان حددت يوم المعركة العظيمة لنصرة الحق وتدمير الشر، لإنهاء الظلام وزيادة النور.

#### (42) مخطوط الحرب (QM, frags. 8-10, col. 1) [59]

جمع حشدًا من الأمم لأجل الهلاك من دون أثر؛ القضاء رفع القلب الذي يرق؛ فتح فم الأخرس ليتغنى بمعجزات الرب. أيدي الضعفاء هو الذي مرّها في الحرب. الركب التي ترتجف منحها القوة لتقف منتصبة. يشد أزر ذوي الظهور المقصومة. يقف بين الفقراء في المعنويات حتى يمتلكون قلبًا قاسيًا. مقابل الأمناء للطريق الصحيح فإن الأمم الشريرة سوف تُغنى. إذ لا أحد من أبطالهم سيبقى واقفًا. نحن وحدنا الباقون من شعبك.

#### (43) فشر [تفسير] إشعيا (4Q163, frags. 18-19) [60]

. . من دون ظلام أو عتمة ستبصر عيون العميان سيعود المقهورون إلى الابتهاج بالرب وأفقر الناس سيسعدون بقدوس إسرائيل. لأن الطاغية يهلك،

أجهز على المتشككين وكل المتربصين شرًا سوف يُمحون ومن يصادر الآخر في الكلام والذي يدافع في البوابة بالفخاخ، ولأجل لا شيء، يغمره الأبرياء.

#### (44) **فشر سفر المزامير** (4Q171, col. ii)<sup>[61]</sup>

والفقراء سيرثون الأرض ويتمتعون بالسلام الوافر [المزامير 37: 11]. إن تفسيره بهم مجموع البائسين الذين سوف يحتملون عهدًا من الضيق وسوف يتم إنقاذهم من كافة فخاخ بليال. بعدئذ، كل الذين سيرثون الأرض سيتمتعون ويسمنون بكل شيء . . . من اللحم البشري. الشرير يتآمر ضد الشخص العادل، وهو بصر [بأسنانه] ضده؛ يهوه يضحك عليه لأنه يرى أن يومه قادم [المزامير 37: 12-13]. يلمح تفسيره إلى قساة الميثاق الذين في بيت يهوذا، يتآمرون لإفناء أولئك الذين يتقيدون بالشرعية، الذين في مجلس الجماعة. لكن الرب لن يسلمهم لأيديهم. فاعلو الشر يستلون السيف ويفرغون سهامهم لإيقاع الفقراء والمتواضعين، لقتل أولئك الذين على الطريق الصحيح. سيوفهم سوف تحترق قلوبهم وأقواسهم سوف تتكسر [المزامير 37: 14-15]. تفسيره يعني أشرار أفرام ومنسى الذين سيحاولون وضع أيديهم على الكاهن وأعضاء مجلسه في فترة الامتحان الذي سيأتي إليهم. مع ذلك، سيخلصهم الرب من أيديهم وبعد ذلك سوف يسلمون إلى أيدي الأمم المخيفة لأجل المحاكمة.

#### (45) **فشر سفر المزامير** (4Q171, col. iii)<sup>[62]</sup>

الشرير يطلب قرضًا [دينياً] لكنه لا يسدد، في حين يكون الرجل العادل عطوفًا ويعطي. لأن الذين يباركهم سيرثون الأرض، أما الذين يلعنهم فسوف يستأصلهم [المزامير 37: 21-22]. تفسيره يعني مجموع الفقراء [لأن لهم يكون] ميراث العالم كله. سيرثون الجبال العالية لإسرايل [و] يتتهجون بجبله المقدس، لكن الذين يلعنهم سوف يُستأصلون. هؤلاء هم قساة العهد. أشرار إسرايل الذين سوف يُستأصلون ويُبادون إلى الأبد.

**(46) فِشْر سفر المزامير (Q171, col. 4)<sup>[63]</sup>**

انخدم يهوه والتزم بطريقه وهو سوف يعليك فترث الأرض وسترى هلاك الأشرار. تفسيره يعني جماعة الفقراء الذين سيشهدون الحكم على الشر، وبمختاره سوف يتمتع بالميراث الحقيقي.

**(47) أبوكريغون [منحول] يوسف (4Q 372)<sup>[64]</sup>**

في كل ذلك، سُلّم يوسف إلى أيدي الأجانب، الذين يستهلكون قوته ويكسرون كل عظامه حتى وقت وفاته. ونادى فاستدعى نداؤه الرب القدير ليخلصه من أيديهم. وقال، "يا أبي ويا إلهي، لا تتخلّ عني في أيدي الوثنيين، أنصفني، كيلا يموت الفقراء والمبتلون. فأنت لست بحاجة لأي شعب أو أي مساعدة. اصبعك أكبر وأقوى من أي أصابع في العالم. لأنك تختار الحق وفي يدك لا يوجد عنف على الإطلاق. وحنانك عظيم حنوك على كل الذين يناشدونك.

**(48) المزامير (4Q88, col. ix)<sup>[65]</sup>**

. . . علّهم يسبحون باسم يهوه. لأنه يأتي فيقضي في كل الأمور، ليمحو فاعلي الشر عن الأرض؛ أبناء الشر لن يجدوا راحة. السماوات سوف تعطي طلبها [الندى]، وطلبها لن يكون فاسداً يتعامل مع الحدود. الأرض سوف تعطي الثمرة في فصلها، محاصيلها لن تنقطع الأشجار المثمرة . . . بكرومها وينابيعها لن تخدع. الفقراء سيأكلون والذين يخافون يهوه متخمين.

**(49) الترانيم (1Q Hodayot, col. xiii. 12-20)<sup>[66]</sup>**

في كربة نفسي، سمعت ندائي؛ عرفت صرخة ألي في شكواي وخلصت روح الإنسان البائس في عرين الأسود، التي تشحذ لسانها مثل السيوف. وأنت، يا إلهي، أطبقت أسنانها كي لا تمزق روح البائس والتعيس في، فسُحب لسانها مثل السيف



إلى داخل الغمد، كي لا يهلك روح عبدك. ولتظهر عظمتك من خلالي أمام بني الإنسان، عملت العجائب مع البئس فوضعت مثل الذهب في البوتقة، تحت تأثير النار مثل الفضة المنقاة في فرن الجواهري لكي يُصفى سبع مرات. الأشرار الأقوياء يستحثوني بتنكيلهم وطوال اليوم يسحقون روحي. لكنك، يا إلهي، قد نقلت روحي إلى السكينة وخلّصت روح البئس مثل . . من بأس الأسود. بوركك أيها يهوه، لأنك لم تتخلّ عن اليتيم، ولا استخففت بالتعيس.

#### (50) (4Q Hodayot, frags. 7, col. ii)<sup>[67]</sup>

اهتفوا وقولوا، عظيم هو الرب الذي يجترح الأعاجيب، لأنه يترّل النفس المتغطرة من دون حتى بقية، ويرفع البئس من التراب إلى علو أبدي، ويعلي قامته إلى السحب ويرعاها معاً مع الأرباب في مجمع الجماعة.

#### (51) العمل الحكيم (4Q413, frag. 2, col. iii)<sup>[68]</sup>

من البؤس رفع رأسك وأجلسك بين النبلاء. على ميراث من المجد منحك السلطان، فتلتمس مشيئته على الدوام. إذا كنت فقيراً. فلا تقل: أنا فقير ولا يمكنني أن أتمس المعرفة؛ احنِ كتفيك للانضباط وفي كل . . صفّي قلبك واملأ أفكارك بكثير من المعرفة. استقص لغز الوجود، تأمل كل مسارات الحقيقة وتفحص كل جذور الشر. عندئذ ستعرف ما المر وما الحلو للإنسان. كرّم أباك في فرك وكرّم أمك في خطواتك [ارتقاءاتك].

#### (52) القيامة المسيحانية (4Q521, frag 2, col. ii)<sup>[69]</sup>

السموات والأرض ستصغي إلى مسيحه وكل ما فيها لن يجيد عن التعاليم المقدسة. فتشجعوا، أنتم يا من تنشدون يهوه في خدمته! ألن تقابلوا يهوه فيها، أنتم يا كل من تأملون في قلوبهم. إن يهوه سيلاحظ الأتقياء وينادي العادلين

بالاسم وعلى البائسين سيضع روحه والمؤمنين سوف يجددهم بقوته. لأنه يكرم الأتقياء على عرش الملك الأبدى، ويحرر المسجونين ويمتدح البصر للعميان، ويقوم المنحرفين. سوف أتمسك إلى الأبد بالذين يأملون. برحمته سيقضي ولن تؤجل ثمرة الأفعال الخيرة عن أحد والرب سينجز الأعاجيب التي لم تخلق، تماماً مثلما قال. سيشفي المجروحين وسيحيي الأموات. سيعلم الأخبار الجيدة [البشارة] إلى الخائفين ويعطي بسخاء للمحتاجين، ويقود المنفيين ويغني الجائعين.

### (53) نص الحكمة مع التسيحات (4Q525)<sup>170</sup>

بورك من ينطق بالحقيقة بقلب طاهر ولا يفترى بلسانه. بورك من يلتزمون بشرائعه ولا يلتزمون بالطرق الضالة. بورك من يملكونها ولا يجربون طرق الطائشين. بورك الذين يبحثون عنها بأيد طاهرة ولا يلحون عليها بقلب خؤون. بورك الرجل الذي يحرز الحكمة ويسير في شريعة العلي وينذر قلبه لطرائقها ويتقيد بانضباطها ويجد على الدوام متعة في عقوباتها ولا يتخلى عنها في قساوة أخطائه وفي وقت الكرب لا ينبذها ولا ينساها في أيام الرعب وفي كرب نفسه لا يعافها لأنه على الدوام يفكر بها ويضعها نصب عينيه كيلا يسير على دروب الشر . . معاً وبسببها يهجر قلبه . . ومع الملوك ستجعله يجلس . . بصولجانه [سلطته] فوق . . الإخوة . .

### (54) باركي ياروحي (4Q434, frag 1, col. i)<sup>171</sup>

باركي، يا روحي، يهوه لأجل كل أعاجيبه، إلى الأبد. وتبارك اسمه، لأنه خلص روح البائس. لم يحتقر المحتاجين ولم ينس المقهورين. فتح عينيه على المقهورين، وسمع صرخات اليتامى وأولى الاهتمام إلى توسلاتهم. بوافر رحمته، عطف على المحتاجين وفتح عيونهم كي يروا سبله وفتح آذانهم كي يسمعوا تعاليمه. حزن قلوبهم وخلصهم بنعمته وثبت أقدامهم على الطريق. في أحزانهم الكثيرة لم يهجرهم ولم يسلمهم إلى أيدي القساة، ولا حكم عليهم مع الأشرار.

**(55) باركي يا روهي (4Q436, frag 1)<sup>[72]</sup>**

المعرفة لتقوية القلب الـ . . . وللنصر على الروح، لعزاء المقهورين في نوبة  
كربهم ويده سترفع الساقطين لتجعلهم أواني المعرفة ولتعطي المعرفة إلى الحكماء  
وتزيد هداية المستقيمين.

**(5 / 1) أمثلة من العهد الجديد**

إنجيل متى: 5: 12-3، 43-45؛ 11: 4-6؛ 13: 14-17؛ 18: 1-5؛ 20: 25-28،  
33-34؛<sup>[73]</sup> 23: 8-12؛ 25: 31-46.

إنجيل مرقس: 2: 10-12؛ 4: 2-9؛ 7: 32-37؛ 8: 22-26؛<sup>[74]</sup> 10: 21-27.  
إنجيل لوقا: 1: 46-55، 76-79؛ 3: 5-6؛ 4: 18-19؛ 6: 20-27؛ 7: 21-23؛  
10: 29-37؛ 14: 7-14؛ 17: 11-18؛<sup>[75]</sup> 18: 2-8؛ 18: 9-17؛ 19: 2،  
5-10.<sup>[76]</sup>

إنجيل يوحنا: 7: 37؛ 8: 12؛ 9: 39.

الرسالة إلى مؤمني رومة: 12: 14-21.

رسالة يعقوب: 2: 15-16؛ 4: 6، 9-10، 12.

رسالة بطرس الأولى: 5: 5-7.

سفر الرؤيا: 7: 16-17؛ 21: 1-4، 6-8؛ 22: 17.



## (2) شهادات الملك الصالح

### (1 / 2) وظائف شيمية

|     |  |
|-----|--|
| De  | تكريس ذكرى   |
| Le  | بيان شرعية/ شرعنة  |
| Pa  | إعلان الملك بوصفه مختاراً من الآلهة أو بصفته عبداً للسيد الإلهي      |
| Pi  | إعلان براءة أو تقوى أو فضيلة في المنصب                               |
| Su  | وصف شر مضمي أو تمرد أو غضب الآلهة                                    |
| Di  | إقرار بالمشاركة الإلهية باعتبارها السبب الأول للتغيير                |
| Vi  | إعلان القوة والنصر على الشدة أو المعاناة أو الشر أو الأعداء          |
| Re  | إعكاس المصائر والسلطة على القدر                                      |
| Na  | تأسيس اسم [صيت]  |
| Bu  | بناء أو ترميم الهياكل أو المدن                                       |
| Go  | اكتمال الوقت [الميعاد] أو الإشارة إلى خير جيد [بشارة] متعالٍ، مفاجيء |
| Sha | إقامة سلام يوتوبي  |



## (2 / 2) إعادة صياغة النصوص

- (1) في قصة القرن السابع قبل الميلاد م عن سرغون أكاد القديمة،<sup>[1]</sup> يقدم الملك نفسه بضمير الشخص الأول [المتكلم] (De). يشير النص إلى أسرته (Le) ليقدّم ولادة سرغون بوصفها ولادة بطل (Na). أمه كاهنة (عذراء)؛ أبوه مجهول (Pa). يولد في السر ويوضع في نهر الفرات في سلة من الأسل (Su)، يكون بابها محكم الإغلاق بالقار. ينقذه عامل، يربيه (Vi). كان عشيق عشتار وبستاني أبيها (Pi). كان ملكاً على أكاد مدة أربع سنوات. قهر الجبال، تسلق المرتفعات وسار في الوديان (Re) ودار حول البحر ثلاث مرات (Go/sha)، يستولي على دلمون ويصعد إلى الدير العظيم (Der) ليدمر كازالو (Vi). يدعو الملوك الذين يأتون بعده ليفعلوا مثله (Na).
- (2) إنَّ نقش (يهودون-ليم/Yahdun-Lim) (De)،<sup>[2]</sup> المكتوب بصوت الشخص الثالث [الغائب] مكرّس للإله شمش بصفته ملك السماء والأرض والسيد الأعلى لماري (Pa). يُوصف الملك حفاراً للأقنية، وبانيّاً الأسوار وناصباً الرُّقْم [الألواح الحجرية]، وممّوناً لشعبه (Pi). إنه ملك جبار وبطل مشهور (Na) يكتب رقيمه عندما استمع شمش إلى صلاته (Pa). يوصف الملك، الذي يُعرّف بأنه ابن يجمّد-ليم (Le) بأنه أول ملك يبلغ البحر المتوسط (Vi) منذ أن بنى شمش ماري (Di). دخل الجبال، خاض الحرب وصنع اسمه [صيته] وأعلن سلطته (Na). وخذ المنطقة كلها تحت حكمه، وفرض جزية دائمة (sha). في العام نفسه، تمرّد ثلاثة ملوك (قائمة) وتأمروا ضده (Su). هزمهم، ارتكسب مجزرة، سوى مدّهم بالأرض وضمّ بلادهم (Vi). رَمَم ضفاف الفرات وبني معبداً [هيكلاً] لشمس ذا إنشاء مثالي (Bu). يصلي لأجل حكم مستديم وسعيد (Di). تحمل اللعنة على أي شخص يهمل الهيكل أو يوقف التقدّمات أو يمحو اسم يهودون-ليم (Na).

(3) يفتح النقش المنسوب إلى آشوربانيبال الثاني<sup>[3]</sup> بضمير المتكلم (De)، ووصف بأنه كبير الكهنة، محبوب الآلهة وملك العالم (Pa)، ابن توكولستي-نينورتا، ابن أدد-نيراري (Le)، بطل (Na) يتبع أوامر الآلهة وهو لذلك من دون منافس (Pi). إنه راعي الجميع، الذي لا يخاف، والطوفان الذي لا يقاوم (Pi). إنه يخضع العصاة ويحكم كل البشر (Re). لقد فتح شخصياً كل البلدان من ما وراء دجلة إلى لبنان ومن منبع نهر سبات إلى أورارتو (Vi/ sha?). ثم إن آشور نفسه اختاره (Na) وأشهر سلطته (Di). بحكمة ومعرفة يحكم كله [ح؟] (Pi). ثم يصف بناء القصر، بما في ذلك المشاهد المرسومة لروى مآثره البطولية (Na) وترسيخه العبادة الصحيحة في كله (Pi). يصف (حديقة السعادة) الخاصة به ذات الأشجار النادرة من كل البلدان التي سار فيها، مدرجاً قائمة من حوالي أربعين صنفاً (sha). نصب الهياكل وأقام المهرجانات (Bu). أقام لنفسه تمثالاً من الذهب ووضعه أمام نينورتا (Pa). أعاد توطئ التلال المهجورة (Re). نينورتا وبابل اللذان يحباه (Pi) أمراه بالصيد (Di)؛ لذلك فهو يقتل بشكل بطولي أعداداً كبيرة من الحيوانات (Na). إنه يربط قطعان الحيوانات البرية ويضيف الأرض والناس إلى آشور (sha).

(4) نقش أسرحدون<sup>[4]</sup> هو نقش بضمير المتكلم المفرد (De). يعرف هوية أسرحدون بأنه ملك الكون، ملك آشور، وله ألقاب أخرى (Le)، عابد لنابو ومردوك (Pa). قبله كانت أيام شريرة وشفاقات وتمردات (Su). الآلهة، التي تعرضت للنهب، غضبت، وخططت للشر. بابل غمرها الطوفان وأخذ الشعب إلى العبودية (Su). حُدد سبعون عاماً من الأسى (Go)، لكن مردوك الرحيم حرف القدر وأمر بالعودة (Re) في السنة الحادية عشرة (Go). استدعى أسرحدون من بين إخوته الأكبر سنناً (Na)، ذبح خصومه وعهد إليه بحكم آشور (Pa). في البداية كان ثمة إشارات [آيات] واعدة (Go). كان متردداً حول التكليف وغلب نفسه (Pi)، لكن رسائل الوحي شجعتة

على إعادة بناء أسوار بابل واستعادة هيكل إساغلا (Bu). أعاد الآلهة إلى أمكنتها، حرر المستعبدين من العبودية (Re). ثمة تنويع لهذا النقش<sup>[5]</sup> يردد السردية الواردة أعلاه. فبعد الاستعادة، يصلي أسرحدون أن تبقى بذرتة [نسله] وإساغلا وبابل إلى الأبد (Go/ Pr)، وأن يكون مثل نبتة الحياة للشعب (sha)، وأن يحكم بالعدل (Pi) حتى [يلغ] شيخوخة ناضجة. يصلي لبركات الحياة والخصب لنفسه ولبلاده (sha)، وحكم أمون، وروح سعيدة وأن يكون بمقدوره أن يسير في طريقه الساطع (sha)، بما في ذلك يد قاهرة ضد أعدائه (Vi). إنه يتكلم عن كونه قد صنع الرقم التذكارية ونقوش التأسيس، التي تدون اسمه، وعن تدوين المآثر التي أنجزها وعن أعماله (Na). إنه يبارك كل من يخلفه من بين أبنائه ليقرأ ويمسح [بالزيت] نقشه ويعلن أن مردوك سوف يسمع صلاته. مع ذلك، فإن من يتلف اسمه والنقش يكون ملعوناً (Na). يختم النقش بعبارة: عام صعود أسرحدون، ملك آشور [إلى العرش].

(5) إن نقش نبوخذنصر الثاني<sup>[6]</sup> بضمير المتكلم يقدمه عبداً لمردوك (Pa)، حاكماً حكيماً، يجعل من بابل البلد الأول في العالم (Pi/ Na). الإله يطلب الخشب من لبنان (Di)، الذي يسيطر عليه الأجانب واللصوص، فقد تشتت شعبه (Su). دور نبوخذنصر هو دور المخلص الملكي (Na). إنه يبيد العدو ويجعل الجميع سعداء (Vi). يخترق الجبال ويشق طريقاً مستقيماً لتحرير الناس، وإعادتهم إلى بيوتهم (Re)، حيث يعيشون في أمان لا يعكسه شيء (Go/ sha). يُنصب ملكاً أبدياً (Na/ Go/ sha) يبارك مصير الذين يحمون نقشه ويطالب بالاسم (Na) والعمر المديد، والخصب والسلالة الأبدية.

(6) النقش الأول من نقوش نبونيد<sup>[7]</sup> هو بصوت المتكلم المفرد (De) ويبدأ الكلام عن سنحاريب وجرائمه ضد بابل وعن غضب مردوك (Su). عندما حان الوقت (Go) وهذا مردوك (Re)، تذكر الإله هيكل إساغلا وبابل، وجعل سنحاريب يقتل على يد

ابنه، الذي كان قبلئذ قد دمر بابل بأمر مردوك (Di). إنَّ المندائيين، قد دمروا هياكل آشور وبلدات مراكز عبادة أكاد (Su). كان ملك بابل بريثاً وحزن بالقدر نفسه (Pi). أعاد ملك أكاد بناء الهياكل واسترجع العبادات (Re). جعل نبونيد ملكاً عن طريق مردوك (Na/ Pa). سينال كل ما يتمناه (Vi). إنه خليفة نبوخذنصر ونريج إبيصر وهدفه هو تنفيذ مشيئتهما (Le). يحكي نبونيد حلمًا، يتنبأ له بعمر مديد: عرش دائم (Go) وحكم أبدي (sha/Na) سيسمعه فيه مردوك (sha). يسأل مردوك أن يسمح له أن يحكم سنوات طويلة إذا كانت هذه هي رغبته. يعد بأن يعتني بالأمكن المقدسة. يصف التحسينات، بما في ذلك إعادة بناء الهيكل (Bu).

(7) نص نبونيد الثاني<sup>[8]</sup>، المكتوب بضمير المتكلم المفرد (De)، يعلن عن معجزة عظيمة (Go)، في حلم يدعو به إلى الملك (Pi). كان ابنه وحيداً، وحده في العالم (Na/ Le)، هو الذي لم يكن يسعى إلى الملك (Pi). الآلهة اختارته لإعادة بناء الهيكل في حران (Bu) وأعطته «كل البلدان» (Pa). إنَّ أهل بابل والقائمين على مدنها قد ارتكبوا الشر وأثموا (Su). أكلوا بعضهم بعضاً، فأحدثوا المرض والجاعة والإله سين أهلك القسم الأعظم من البلاد (Di). سين يجبر نبونيد على ترك مدينته والتجوال [التيه] في الصحراء لمدة عشر سنوات (Go/su). عين سين آلهة لمراقبته (Di). عشتار جعلت كل الملوك المعادين يرسلون رسائل الصداقة (Sha/ Di). نرجال حطم أسلحة أعدائه الأبديين في جزيرة العرب (sha/ Di/ Vi)، وهم يخضعون لسيادة نبونيد، وجعل شمس قلوب الناس تميل إليه مرة أخرى (sha/Pa). إنَّ الميعاد الذي حدده الهلال الإلهي<sup>[9]</sup> يقع في السابع عشر من تشريتو (Tashritu)، وهو يوم يكون فيه سين رؤوفاً (Go). تتلى صلاة تسبيح واعتراف بسين سيّداً له (Pi). الآلهة التي فرت إلى بابل عادت (Re). يكافئ مؤيديه بسخاء ويعود إلى البيت من دون تغيير (sha). يبني هيكلًا لسين ويسترجع الآلهة (Bu). كلما خاض حرباً،

كانت لتنفيذ أمر الهلال الإلهي (Pa). يوصي خليفته بأن يزور مزارات سين ويجد الدعم في المعركة.

(8) نقش قورش،<sup>[10]</sup> يبدأ بضمير المتكلم، مع مشكلة الملك السابق السيء، نبونيد، الذي أزال صور الآلهة عن عروشهم واستبدلها بصور زائفة؛ استعمل طقوساً خاطئة ووضع الشعب تحت السخرة من دون راحة (Su). الآلهة تسحبه من المدينة وتترك هيكلا فارغاً (Di/ Pa). يصبح الشعب مثل الأموات الأحياء من دون نفس الآلهة (Su). يسمع مردوك شكواهم ويندم على غضبه، مبدئاً الرحمة (Di). يجد قورش الصالح (Pi) ويسميه ليحكم العالم كله (Na/Pa). يخضع كلاً من جوتي وماندا للحكم العادل لقورش (Vi). يقدم الجزء الثاني من النقش قورش بضمير المتكلم المفرد (De) ويردد ثيمات الجزء الأول. مردوك صديقه (Na/Pa) ويجعله يهاجم بابل (Di). حيث يدخل جنوده من دون معركة (sha). يهزم نبونيد الشرير (Vi). تبتهج سومر وأكاد لحكم قورش (Go)، الذي يعيدهم من [عالم] الأموات (Go/Re). قورش هو ملك العالم (Sha/De)، مثل أبيه وجده (Le)، اللذين تجبهما الآلهة. يمنع الرعب، والسخرة (sha)، ويحسن الإسكان (Pi)، عاكساً شكوى الناس (Re). يعترف الجميع بسيادته ويقدمون الجزية (Na). يعود الشعب والآلهة من المنفى (sha).

(9) نقش حششتا (XerXes)<sup>[11]</sup> بصوت الغائب المفرد [الشخص الثالث] (De) معلناً أن أهورا مازدا قد جعل حششتا الملك العظيم الوحيد (Pa). ثم يتكلم حششتا بصوت المتكلم المفرد [الشخص الأول] بوصفه حاكماً على البلدان واللغات كافة (Na). إنه ابن داريوس [دارا] (Le). في ظل أهورا مازدا هو ملك على ثلاثين منطقة كبيرة تمتد من ميديا إلى كوش (Pa). ثمة تمرد (Su). بمساعدة أهورا مازدا (Di)، يعيد حششتا تثبيت منزلة المتمردين كتابعين (Vi). بعض هؤلاء كان قد عبد الآلهة



الشريرة (Su). إن إصلاح حششتا يدمر معابدهم، يمنع الخدمات ويعيد توجيه كل الخدمات الدينية إلى أهورا مازدا والنظام الكوني (Re). إن ما تم إنجازه بطريقة مسيئة، يُنجز الآن بطريقة جيدة (Pa/ Re). يعلم حششتا الجمهور: على الجميع أن يعيشوا وفقاً لشرعية الإله وأن يعبدوه وحده (Pi). يصلي حششتا طلباً للحماية من الشر.

## (3 / 2) نقوش من الأناضول

(10) القصة الطويلة للمآثر الرجولية لسوبيلوليوما، الملك العظيم، البطل (Na)<sup>[12]</sup> يرويها ابنه مورسيلي الثاني (De). يشير المؤلف إلى سوبيلوليوما بأنه (أبي) الذي واجه العدو كاكّا (Le). وقفت الآلهة إلى جانبه (Pa) وكان ناجحاً (Vi). يطالب سوبيلوليوما بشجاعة بأن يُرسل إلى المعركة (Pi) بدلاً من الأب المريض (Su). الحملة الأولى إلى بلاد حتي. يستسلم العدو، الذي يُفارق عدداً، ويذهب إلى البيت في سلام (sha). يكون الجد في حالة جيدة وينضم إلى الأب لمهاجمة ماشا وكمّالا (Vi) وتسبقة الآلهة مرة أخرى (Pa). يحصل تمرد (Su) ويموت كل الأعداء (sha) عندما يتم إخضاعه (Vi). الآلهة التي تسير في المقدمة تخلق النصر (Di).

في الشذرة (18)، تتقدم القصة مع المقاومة المتكررة تقابلها ترديدات النجاح القريب. على سبيل المثال، يحصل تمرد لكن البلدات لا تستعاد (Su). يرسل سوبيلوليوما قائد جيشه، الذي يُباغت ويُهزم (Su). يفرض سوبيلوليوما حصاراً على جبل تيواتاسّا (Vi). عندما يرفض العدو القتال، يتخلى سوبيلوليوما عن الحصار ويطارد العدو، وهو يقاتل من بلدة إلى بلدة (Vi). يستحدي ملك ميتاني، لكن ملك ميتاني يهزأ منه (Su). يتفشى الطاعون في جيشه وبلدات كاشكا (Su). يسير الآلهة في المقدمة ويموت العدو بالجملة (Di/Vi). الجميع يخافون

سوبيلوليوما (Sha/Na). تُبتدع توسعات أخرى للقصة ضمن دورة من فصول الشتاء في الوطن وفصول الربيع في الحملات. عندما يراه الأعداء، يخافونه (Na) ويعقدون السلام (Vi). كل البلدان تعقد السلام (sha). لكن كركميش لا يعقد السلام ويفرض حصاراً على بلدته مُرْمِجَا (Su) ويهزمهم أبوه (Vi) بمساعدة الآلهة (Di). توسع السردية أبعد من ذلك بمؤامرة مصرية (Su). فبعد أن سمعوا بهجوم سوبيلوليوما على أمقا [؟..] أصبحوا خائفين (Na). تعرض أرملة تحتمس الزواج من أحد أبناء سوبيلوليوما. يشك سوبيلوليوما بوجود مؤامرة (Su). يفرض سوبيلوليوما حصاراً على كركميش لمدة سبعة أيام ويستولي عليها في «معركة رهية في اليوم الثامن» (Go/Vi). يخاف من آلهة كركميش فيكرمهم (Pa)، ولا يأخذ الجزية إلا من البلدة السفلى (Pi). بلغ عدد الأسرى الذي جلبوا إلى القصر (3330) أسيراً، في حين كان الذين أخذهم جنوده «أكثر من أن يُعدوا» (sha). لدى دراسة العرض المصري، يطالب الملك ب(لوح المعاهدة)، كسابقة ملأمة لأجل إبرام معاهدة بين مصر وحتي (Pi). يفتح اللوح السابع من النقش بخبر مقتل ابن سوبيلوليوما زانازا (Su). يؤلف سوبيلوليوما مرثية. تساعد الآلهة (Di) في نغمة مرددة، يدمر بلدة، يقضي الليل ويتابع إلى البلدة التالية (Vi). يأتي إلى تيموهاالا، (مكان التكبر)، يتذللون [سكانها] فيقبلهم كتابع لحتي (Re). تستمر القصة، لكن إشارة العنوان تخبرنا أن النص ناقص.

- (11) تسروي سردية توذاليتا الرابع<sup>[13]</sup> القصيرة بلسان المفرد المتكلم (De) أخذ الفنانم من قبرص (Vi). توضع الخبرية في قائمة بترتيب الآلهة الذين تكرس [توقف] لهم. يختم النص ببيان من سوبيلوليوما، يخبرنا أن أباه لم يقم بنصب التمثال (De)، لكن سوبيلوليوما فعل ذلك، هو ابن توذاليتا وحفيد حتوشيلي (Le). يعلن أنه قد نقش مآثر حقيقية (Pi). لقد بنى مدفننا ووضع التمثال فيه.

(12) تتكلم سرديّة لسوبيلوليوما، المفصولة عن السردية السابقة بسطر مزدوج بصوت الشخص الأول [المتكلم] (De). يعلن مرلته البطولية (Na) ويدرج ألقابه مع إشارات إلى أبيه وحده (Le). إشارة غير مؤكدة إلى أبيه، يتكلم عن عبور البحر إلى الأشتيا [ . ؟ ]. لاقتة السفن في المعركة ثلاث مرات، فهزمها وحرّقها (Vi). لدى وصوله إلى الشاطئ، تهاجمه أعداد كبيرة من الأعداء (Su) فيهزمهم (Vi). بقية السردية مفقودة يختم النص بترديد لفكرة أن أباه لم ينصب التمثال، لكن سوبيلوليوما فعل ذلك، وبني مدفناً لأجله (De)، بما في ذلك تسمية القرى لأجل دعمه (Pi). إن الآلهة الذين اعترفوا بملك توذاليا (Pa) سيعاقبون أي شخص يغيّر الترتيبات.

## 2 / 4) نقوش من سورية

(13) يعرف صوت المفرد المتكلم (De) لنقش إدريمي<sup>[15]</sup> الملك بأنه «ابن إيليميليمًا (Le)، عبد حدد، وهبات وعشتار» (Pa). تبدأ السردية بتقرير عن حدوث عمل عدواني في حلب، يتسبب في فرار عائلته إلى إيمار (Su). إدريمي هو الأخ الأصغر (Na) الذي تخطر بباله أفكار لا يفكر فيها أحد غيره (Na/Pi) يذهب إلى الصحراء ويمضي الليل مع السوتيين (Suteans) (Su). يذهب إلى أرض كنعان، حيث يصبح بسبب روابطه العائلية (Le) زعيم بلدة أميا (Vi). يسكن بين الخافرو مدة سبع سنوات (Su)، حيث يدرس الطيور والعرافة ويكتشف أن حدد التفت إليه (Go/Pa). بنى السفن، وأخذ على متنها الجنود وارتحل شمالاً. تسمع بلاده به (Na) وتجلب آلاخ وثلاثة مدن أخرى الهبات ويبرم حلفاؤه معاهدة معه (Vi). على مدى سبع سنوات كان باراتارنا، الملك الحوري، معادياً (Su). يكتب إدريمي إليه يعلن المردة المقطعية [التابعة] التقليدية لأسرته (Le). إدريمي هو ملك في آلاخ (sha). ينتفض الملوك ضده شمالاً ويمينا (Su) فيضع

إدزمي نهاية للحرب (Vi). يذهب إلى الحرب ويدمر قائمة من المدن المقطعية الحية (Vi). لقد فعل كما أراد (Re). بغنيمة من حتي، يبني بيتاً وعرشاً، ويتقاسم الملك مع إخوته وأبنائه وأصدقائه (sha)، ويسكن أولئك المواطنين في بلاده في بيوت أفضل، ويجعل البدو يسكنون في بيوت (Re). يعيد تأسيس العبادة الصحيحة لأسلافه (Re). يدعو إدزمي الآلهة للعن من يسرقون أو يبدلون أو يزيلون التمثال أو نقشه ويطلب من الآلهة أن تبارك النساخ الذي كتبه. على الحد الأيمن للتمثال أضيفت عبارة: «كنت ملكاً لمدة ثلاثين عاماً (Go/sha). دوت المجازاتي (Na) على التمثال (De). علّ الناس [يقراونه] ويباركونني».

14 يبدأ نقش قلموا<sup>[16]</sup> بصوت المفرد المتكلم (De) بتعريف لهوية الكاتب بأنه ابن هيا [حيًا] (Le). تبدأ السردية في الأزمنة السابقة عندما كان المشكايم يعيشون كالكلاب (Su). مع ذلك، فقد كان قلموا أباً وأماً وأخاً للبعض (Pi). يلي ذلك شكل مختلف من نشيد الإنسان البائس (Re) يبين أن قلموا يحمي المشكايم وأنهم يحبونه (Sh). يختم النص باللعنات والتمنيات بأن تعاقب الآلهة خلفاءه الذين يؤذون بالنقش أو يحبونه (Pa/Na).

15 يبدأ نقش أزاويوا<sup>[17]</sup> بصوت المفرد المتكلم (De) الذي يعرف هوية أزاويوا بأنه مبارك (Na)، عبد لبعل (Pa). أواريكو (Awariku) ملك الدانونيين يفوز المتكلم (Le). إنه الأب والأم للدانونيين، الذي يمنحهم الحياة (Pi). بنعمة بعل، حدث ازدهار في يومه (Di). فالتمردون (السابقون) وكل الأشرار (Su) تم إفساؤهم وجعل سيده يحكم على عرش أبيه (Pa). بسبب استقامته، أقام السلام مع كل ملك (Vi/ Pi). بني الحصون (Bu) وقدم شكلاً من نشيد الإنسان البائس: إنه يُخضع الشريرين (Re/ sha)؛ يذل بلاد الغرب القوية ويعيد توطين أهلها في الشرق. حيثما كان ثمة انعدام للأمن فقد رسخ الأمن (Re).

بستفويض من الآلهة (Pa) يبنى ويسمي مدينة أزا تيوا دايا، ويقدم القسرايين لبعل (Bu). يختم النقش بالأمل في البركات والازدهار والعمر الطويل والقوة لكل ملك وبالخصب والتقوى. إن أي شخص يزيل اسمه أو بوابته (Na) عسى الآلهة تمحو ذاك الملك والمملكة (Cu).

(16) يبدأ نقش يهاو ملك<sup>[18]</sup> بصوت المفرد المتكلم (De) بالتعريف بهويته بأنه ابن يهار بعل وحفيد أوريميلك (Le)، الذي نصب/ته ملكاً بعلات بيلوس [جبل] (Na/ Pa). نادى إلى الرببة (Pi) فسمعت صوته (Su) ومنحت السلام (sha/ Di). بنى مذبحاً وهيكلًا لبعلات (Bu). تطلب صلاة بصوت الشخص الثالث [الغائب] من سيدة بيلوس أن تطيل أيامه (Pr)، لأنه مستقيم وأن تمنحه الخطوة أمام الآلهة والشعب (Pr). يأمر بأن يحمل أي عمل لاحق على المذبح اسمه (Na)، لكن إذا ما أزال أي شخص اسمه أو بدل الأساس، لينبغي على بعلات أن تجعله هو وبذرتة يتعفن أمام الآلهة.

(17) يبدأ نقش زكور<sup>[19]</sup> بصوت المتكلم المفرد (De) لقد رفعه بعل شميم [إله السماوات، زم] (Na/ Pa)، الذي وقف إلى جانبه وجعله ملكاً لها زراح (Na/ Pa). تأمر ضده بار-حدد من آرام مع سبعين ملكاً وفرضوا حصاراً على هازراح (Su). صلى لبعل شميم الذي أجابه (Di/ Pa)، قاتلاً من خلال عرافيه وكهنسته أن عليه ألا يخاف (Pi). بعل سيخلصه (Di). بنى هازراح ودفاعاتها. بنى المزارات المقدسة (Pu) ودون إنجازاته على هذا النصب التذكاري (Na) يختم النقش بصلاة لكي تلعن الآلهة كل من يحو أعماله (Na) أو يزيل النصب التذكاري.

(18) يبدأ نقش حدد<sup>[20]</sup> بصوت المفرد المتكلم (De) الذي يعرف باناموا بأنه ابن قارلي، ملك يُعدي (Le) الذي نصب هذا التمثال لحدد في «مقامي الأبدى» (Pa)؛ أي، قبره. دعمته الآلهة ومنحته السلطان (Di) فكل ما كان يياشر به أو يطلبه



من الآلهة، كان يُلبى (Pi). أعاد للبلاد الخصب والازدهار (Re). حكم على عرش أبيه وأنهى الحرب والافتراء (su/ vi). كان شعب يعدي مزدهراً (sha). بنى [باناموا] البلدات والقرى (Bu). قدم القرابين إلى الآلهة فسروا به (Pa). يصلي أن يحافظ كسل من يخلفه من أبنائه على ذكرياته مع الآلهة (Pr). يصلي أيضاً أن يتذكر اسمه (Na)، أو يرفضه حدد ويصيبه بالأرق والرعب. يختم بالتمني ألا يقوم خلفه بأي عمل بعنف وألا يُقتل أحد. ثم يقدم خطاباً حول الخيانة (Pi).

(19) يبدأ نقش باناموا<sup>[21]</sup> بصوت المفرد المتكلم (De) معرفاً التمثال بأنه تمثال أقامه بار رقيب لأجل أبيه باناموا، ملك يعدي (De/ Le). إن آلهة يعدي قد خلصت باناموا (Pa/ Di) من الهلاك الذي كان في بيت أبيه (Su). يعلن الجزء المتأذي من النقش أن أباه برمسور قد اغتيل مع إخوته السبعين (Su). ركب باناموا عربة وهرب (Vi). ملأ مفتصب العرش السجون وجعل الخرائب أكثر عددًا من البلدات (Su). إن مقاومة باناموا تسبب الغرور (Su). يجلب باناموا هبة إلى ملك آشور (Pi)، الذي يجعل باناموا ملكاً على بيت أبيه (Pa). ثم «يقتل حجر الهلاك» (Vi)، ويقدم شكلاً مختصراً من (نشيد الإنسان البائس) (Re). لقد رتب الحكم الصحيح (Pi) وكان محترماً بين الملوك (Na). كان غنياً وحكيماً ووفياً. لقد عاش هو وعاشت يعدي أيضاً (sha). كان إلى جانب الملك الآشوري في الحرب (Na) وهجر شعب الشرق إلى الغرب واستفاد أكثر من كل الآخرين (Re). مات في خدمة ملك آشور (Pi) الذي بكاه (Na)، مع أقاربه وكل المعسكر الآشوري وجلب جثته من دمشق إلى آشور (Vi). في ملحق، يعلن بار رقيب أن تغلات بلصر، بسبب وفاء أبيه، تسبب في أن يجلس على عرش أبيه (Pa). يختم النقش، سائلاً أن تبدي الآلهة له عطفًا.

(20) يبدأ نقش بار-راكيب<sup>[22]</sup> بصوت المفرد المتكلم (De)، بيان أنه ابن باناموا، ملك سيمال، خادم تغلات بلصر (Pa) الذي منحه

العرش، بسبب وفاته (Le). لقد ازدهرت البلاد (sha) وكان مع الملك الآشوري في الحرب (Pi)، إلى جانب الملوك الأقوياء، الأغنياء (Na). لقد سيطر على بيت أبيه وجعله أفضل من بيت الملوك الأقوياء (Pi). يختم النص بالإشارة إلى بناء قصره (Bu).

21) يعرف نقش ميشع<sup>[23]</sup> بصوت المفرد المتكلم، الملك (De) بأنه ابن وخلف كموش [؟]، ملك موآب، الذي حكم مدة ثلاثين عاماً (Go/ Le). إنه منصوب في مزار مقدس مكرّس لكموش (Bu) لأنه خلّصه من كل أعدائه (De/ Pa). يروي ميشع أن عمري، ملك إسرائيل، قد اضطهد موآب طويلاً لأن كموش كان غاضباً (Su). خلفه شدد هذا الاضطهاد (Su). مع ذلك، فإن ميشع انتصر وأهلك إسرائيل كلياً (Vi). تُرصد السردية: عاش عمري في مادبا في زمنه ونصف زمن ابنه: أربعين عاماً (Go/su)<sup>[24]</sup>، لكن كموش عاش هناك في زمن ميشع (Re/ Pa/ sha). يبني ميشع بعل ميون وكريات حاييم (Bu). كان الجاديون سكاناً أصليين لعطاروت وبني ملك إسرائيل المدينة (Su). استولى ميشع على المدينة (Vi) ونذر السكان قرباناً إلى كموش (Pa/ Pi). أعاد آريل (؟) إلى كموش (Re/ Bu) ووطّن هناك شعب شارون ومهاريث (Re). أمر كموش ميشع بأن يأخذ نبو من إسرائيل (Di). سار ليلاً وقاتل من الفجر إلى الظهر (Go)، واستولى على المدينة (Vi) وقتل الشعب (7000) لأجل عشتار-كموش (Go/ Pa/ Pi). أخذ من هناك [؟] يهوه وأحضره إلى أمام كموش (Re/ Bu). كان ملك إسرائيل قد بني يحاز وأقام هناك (Su/ Pa) لكن كموش ساقه أمام ميشع (Di) بمئتي رجل (Go) استولى ميشع على البلدة (Vi) بني كرشوح وأروير والطريق في الأرنون (Bu). أعاد بناء بيت باموت وبزر اللذين كانا خراباً (Re). كانت كل ديان خاضعة له وهو ملك على مئة بلدة (Go/ sha). شُنت حملة ضد هورونائيم، التي، على ما يبدو، كانت إسرائيل تحتلها (Su). أرسل كموش ميشع [في حملة] ضد المدينة

- (Di). جرى الاستيلاء على البلدة (Vi) وعاد كموش إلى المدينة  
(Pa). خاتمة النص مفقودة.

## الهوامش

### مقدمة الطبعة العربية (ص 11)

1. See "La guerre santa al centro della teologica biblica, 'shalom' e la purificazione de Gerusalemme," Studi Storici 3 (2002), 663-692. For an Arabic translation of this paper see my article: "Holy War at the Center of Biblical Theology: Shalom and the Cleansing of Jerusalem", Jerusalem in ancient History and Tradition (London and New York: T&T Clark Intl., 2003; Arabic translation: Beirut: Center for Arab Unity Studies, 2003).

### مقدمة (ص 13)

1. Th. L. Thompson, The Bible in History: How Writers Create a Past (London: Cape, 1999); Thompson, The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel (New York: Basic, 1999), xv-xvi. Thompson, "Historiography in the Pentateuch: Twenty-Five Years After Historicity", Scandinavian Journal For the Old Testament 13. no. 2(1999): 258. [صدر] الكتاب مترجماً إلى العربية عن دار قدس تحت عنوان: الماضي الخرافي: التوراة والتاريخ، ترجمة: عدنان حسن، (2001، 2003).
2. L. L. Grabbe, Can aHistory of Israel Be Written? European Seminar on Historical Methodology I (Sheffield: SAP, 1997); Th. L. Thompson, "Can a History of Ancient Jerusalem and Pabestine Be Written?" in Jerusalem in Ancient History and Tradition (London: T&T Clark, 2003), 1-15.
3. Here one might consider two important recent works: N. Silberman and I. Finkelstein, The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts (New York: Free Press, 2001); and M. Liverani, Oltre La Bibbia: Storia antica di Israele (Rome: Laterza, 2003), which will appear in English [and Arabic, *Cadmus*]. For a short

view of the problems of writing history, see N. P. Lemche, *Prelude to Israel's Past: Background and Beginnings of Israelite History and Identity* (Peabody, Mass: Hendrickson, 1998); Lemche, *The Israelites in History and Tradition* (Louisville: Westminster, 1998).

4. Biblical citations usually use the Revised Standard Version (1946) of the Jerusalem Bible (Jerusalem: Koren, 1992), both slightly adjusted to fit better the Hebrew, Aramaic or Greek. Occasionally the translations are my own.

اعتمدنا في الاقتباسات العربية الترجمة العربية الصادرة عن دار الكتاب المقدس في العالم العربي (ع ح).

5. I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism A Literary Analysis* (Sheffield: SAP, 2000); Hjelm, *Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition* (London: T&T CLARK international, 2004).

### 1 / 1 أرخنة شخص يسوع، المسيح (ص 21)

1. For a summery of the current debate, we have now some excellent discussions in German, specially G. Theissen und A. MERZ, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (GÖTTINGEN, 1996) and J. Schröter and R. Brucker, eds. *Der historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, BZNW 114 (Berlin: De Gruyter, 2002); in Danish T. Engberg-Pedersen, ed. *Den historiske Jesus og hans Betydning* (Copenhagen, 1998) is recommended. In English, the bibliography is large and often stridently tendentious. J.P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking in Historical Jesus*, 3 vols., Anchor Bible Reference Library (New York: Double day, 1991) is an easily accessible introduction. Briefer, but hardly superficial is the discussion in B.D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millenium* (Cambridg: Oxford University Press, 1999).
2. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesus Forschung* 2<sup>nd</sup>. ed. (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1913; the *Quest For the Historical Jesus*, 1910).
3. J.G. Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament*, 3 vols. (Göttingen, 1780-1783; *Introduction to the study of the Old Testament*, 1888); Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament*, 2 vols. (Göttingen, 1804-1827).
4. W.M.L.de Wette, *A Critical and Historical Introduction to the Canonical Scriptures of the Old Testament* (1817; Eng. Trans. With notes by T. Parker, 1843), pp. 38-39. De Wette's understanding of the myth found in modern restatement in R. Otto, *The Idea Of The Holy* (1951).
5. Two Studies are most important: D. F. Straus, *Das Leben Jesus Kritisch bearbeitet*, 2 vol. (1835-1836; *Life of Jesus*, 1906); and Straus, *The Christ of Faith and the Jesus of History: A critique of Schleiermacher's Life of Jesus* (1864; Philadelphia: Fortress, 1977).
6. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841; the *Essence of Christianity*, 1854).
7. J. Weiss, *Jesus proclamation of the Kingdom of God* (1892; Philadelphia: Fortress, 1971).
8. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag Zum Verständnis des Markusevan-geliums* (1901; *The Messianic Secret in the Gospels*, 1971).
9. B.D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millenium* (Cambridge: Oxford University Press, 1999).
10. إنني أستعمل هذا المصطلح بفهوم إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق».
11. For a Fine discussion of the nature and function of Q in New Testament scholarship, see J. S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and setting of the Sayings Gospel* (Edinburgh: T&T Clark, 2000).



12. This theory was first proposed by James Robinson, "Logoi sophon': on the Gattung of Q," in J. Robinson and H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress: 1971), 71-113; see also H. Koester, "Apocryphal and Canonical Gospels," *Harvard Theological Review* 73- (1980): 105-130.
13. ربط روبنسون المصدر بإنجيل توما كمثال على المجموعات المبكرة من أدب الحكمة، كما في الأدب المصري. على كل، إن كلوبنبرغ، في تقويم نقدي لأطروحة روبنسون، نسب مجموعات الحكمة هذه إلى الأدب الإغريقي أيضاً، خصوصاً (دلائل الإرشاد) الهلنستية التي ما هي بها بضع مجموعات من الأقوال في المصدر. تابع مجادلته بأن (أقدم مستويات) المصدر كانت أقوال حكمة، لم تنتظم إلا في وقت لاحق حول ثيمة القضاء [الحساب] القيامة. إن الكتاب الآتي ذكره هو دراسات في العصور القديمة والمسيحية > J. Kloppenborg. *The Formation Of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, (Fortress: Philadelphia) 1987  
Kloppenborg, Q Parallels: > <، <synopsis, Critical Notes and Concordance (Sonoma. Calif: Polebridge, 1988).
14. من بين المشاريع الكثيرة حلقة البحث هذه المتصلة بالبحث في يسوع التاريخي نشر طبعة مزودة بالخواشي من المصدر كما لو كانت نصاً موجوداً. انظر <Kloppenborg, Excavating Q>
15. R-W. Funk and R.W. Hoover, *Five Gospels, one Jesus: what did Jesus Really say?* (Sonoma, Calif: polebridge, 1992).
16. For a discussion of the debates of the seminar with the publication of the proposed text of Q, see the multivolume summery od commentaries and discussions in J.M. Robinson, P. Hoffmann, and J. S. Kloppenborg, *Documenta Q: Reconstructions of Q through Two Centuries of Gospel Research: Excerpted, sorted, and Evaluated* (Leuven: peeters, 1996).
17. Ehrman, *Jesus*, chap. 7.
18. M. Borg, *Conflict, Holiness, and Politics in the Teachings of Jesus*, *Studies in the Bible and Early Christianity* 5 (Toronto: Mellen, 1984).
19. M. Borg, "A Temperate Case For a Non-Eschatological Jesus," *Forum* 2 (1986): 81-102.
20. R. A. Horsley, *Jesus and the spiral of violence: popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Fransisco: Harper & Row, 1987; Horsley, *Sociology and the Jesus Movement* (New York: Crossroad, 1989); and Horsley, With J.S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: popular Movements in the Time of Jesus* (New York: sea bury, 1985). 21. the writings of E. J. Hobsbawm, specially *Primitive Rebels* (New York: Norton, 1965); *Hobsbawm, Bandits* (New York: Delacorte, 1969); and *E.R. Wolf, Peasants* (Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall, 1966).
22. the bibliography is large, but the pioneering studies in biblical scholarship include G. Theissen, *The Miracle stories of the Early Christian Tradition* (1972; Philadelphia: Fortress, 1983); Theissen, *Sociology of Early Christianity* (Philadelphia, Fortress, 1978); and N.K. Gottwald *The Tribes of Yahweh, A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E* (New York: MaryKnoll. 1979); Gottwald, *The Politics of Ancient Israel* (Louisville: Westminster, 2001).
23. The problems of such harmonized reconstructions are quite common in biblical studies. a thorough criticism of these methods can be found in Th.

- L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narrative: The Quest For the Historical Abraham*, 3rd ed.(Berlin: De Gruyter, 1974).
24. Horsley, *Bandits*, 48-87; J. D. Crossan *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 137-206.
25. See especially the critique of M. D.Goulder, *Midrash and Lction in Matthew* (London: SPCK, 1974).
26. توصف مجموعة أمينيموبت بأنها تعاليم الحياة. تُنسب إلى العراف المصري، (أمينيموبت ابن كاس-ناخت المنتصر لأبيدوس، لأجل ابنه . . حورم ماخبرو). للاطلاع على النص انظر J. B. Prichard, *Ancient Near Eastern Texts Related to the old Testament*, ANET (Princeton: Princeton University press 1969), 421-425.
27. ANET, 421.
28. Besides The Historical Jesus mentioned above, one should also consult J. D. Crossan, *Sayings Parallels: A Workbook for the Jesus Tradition* (Philadelphia: Fortress, 1986).
29. B. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (philadelphia: Fortress, 1988); Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco: Harper, 1993).
30. J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life Of a Mediterranean Jewish Peasant* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 227.
31. يناقش كُرسان التغير الملحوظ والمشوش للمعنى المعطى للمصطلح (قيامي / apocalyptic) في «Crossan, Historical Jesus, 227-8».
32. H. Koester, *Introduction to the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1982), 2:121-122, on 1 Corinthians 7; S.Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom* (New York; Seabury, 1983), 83; and Kloppenborg, *Formation of Q*, 244-245.
33. For a discussion of on the segmented nature of biblical literature, see Th. L. Thompson, "4Q testimonia and Bible Composition: A Copenhagen Lego, Hypothesis in Qumran Between the old and New Testaments, ed. F.Cryer and Th. L. Thompson, *Copenhagen International Seminar 6* (sheffield: SAP, 1998), 261-276.
34. In this, Crossan, *Historical Jesus*, 238-239 Follows Marcus Borg, "A Temperate Case For a Non-Escha to logical Jesus," *Forum 2* (1986): 81-102.
35. Crossan, *Historical Jesus*, 239-240, referring to the visions of Daniel in chapters 7-9 and 10-12 and to Enoch 46:1-4, an understanding that Mogens Müller disputed in M. Müller. *Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evavngelien* (Leiden: Brill, 1984).
36. A related effort with the writings of Paul has been developed by T. Engberg-Petersen, *Paul and the Stoics* (Louisville: Westminster, 2000), esp)m esp. 33-44.
37. Mack, *Lost Gospel*, 237-243.
38. Mack, *Lost Gospel*, 219.
39. A. Clarke Wire, *Holy Lives, Holy Deaths: A Close Hearing of Early Jewish storytellers* (Atlanta: SBL, 2001).
40. M. Parry and A.Lord, *Serbo-Croatian Heroic Songs*, 2 vols. (Cambridge: Harvard University Press, 1960); A. Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge: Harvard University Press, 1960); F.M. Foley, *The Theory of oral Composition* (Bloomington: Indiana University Press, 1988); Foley, *The Singer of Tales in Performance* (Bloomington: Indiana University Press, 1955); also the study of oral Forms by A.Jolles, *Einfache Formen*

- (Halle: Niemeyer, 1929); D.E.Bynum, *Daemun in the wood: A study of oral Narrative Patterns* (Cambridge: Harvard University Press, 1978); A.Dundes, "Text, Texture, and Context", *Southern Folklore Quarterly* 20(1965): 251-261; D. Ben-Amos, "Narrative Forms in the Haggadah Ph-D diss., Indiana University 1967; Ben-Amos, *Folklore in Context: Essays* (New Delhi, 1982).
41. Clark Wire, *Holy Lives*, 10-11.
  42. Clark Wire, *Holy Lives*, 6.
  43. D.Gunn, *The story of King David* (Sheffield: SAP, 1978); Gunn, *The Fate of King Saul* (Sheffield: SAP, 1980); D.Irvin, *Mytharion: The Comparison of Tales From the old Testament and Ancient Near East* (Newkirchen, 1978); Th. L. Thompson and D.Irvin, "The Joseph and Moses Narratives", in *Israelite and Judaeon History*, ed.J Hayes and J-M. Miller (Philadelphia: Westminster 1977), 147-212; Th. L. Thompson, "A New Attempt to Date the Patriarchal Narratives," *Journal of the American Oriental Society* 98 (1978): 76-84.
  44. Clarke Wire, *Holy Lives*, 84-85.
  45. For a discussion of these tales and their theological function see Th. L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past* (London: Cape, 1999); Thompson, *The Mythic Past: Biblical Archeology and the Myth of Israel* (New York: Basic, 1999), 337-352
  46. N. Wyatt, "Arms and the King", *Und Moses Schrieb dieses Lied auf* (Neukirchen, 1998), 833-881; Wyatt, "The Mythic Mind", *Scandinavian Journal For the old Testament* 15 (2001): 3-56; Th. L. Thompson, "Kingship and the Wrath of God: or Teaching Humility," *Revue biblique* 109 (2002): 161-196.
  47. ANET, 589-601.
  48. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford: Clarendon, 1960), 21-56; ANET, 589-601.
  49. ANET, 601-604.
  50. ANET, 426-27.
  51. ANET, 427-430.
52. مارس كل من الأمثال الجمعة وشخصية سنجاريب تأثيراً قوياً في أدب الحكمة في العصور المسيحية المبكرة. انظر A.Harrak, "Tales About Sennacherib," in *The World of the Arameans*, ed.P.M.Michele Daviau (Sheffield: SAP, 2001), 168-189.
53. ANET, 410.
  54. W. Anderson, *Kaiser und Abt: Die Geschichte eines Schwanks*, *Folklore Fellows Communications* 42 (Helsinki, 1923).
  55. S. Thompson, *Motif Index of Folk Literature*, 6 vols. (Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958).
  56. Th. L. Thompson, "4 Q Testimonia and Bible composition: A Copenhagen Lego Hypothesis", in *Qumran Between the old and New Testaments*, ed F.C.Cryer and Th.L. Thompson (SAP: Sheffield, 1998), 261-276.

## (2 / 1) شخصية النبي (ص 57)

1. For example, E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985); Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin, 1993);



- B. Ehrmann, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York: Oxford University Press, 1997); Ehrman, *Jesus: Apocalyptic prophet of the New Millenium* (New York: Oxford University Press, 1999).
2. Ehrmann, *Jesus*, 33.
  - (3) خصوصاً في مقابل الاستعمال الوحيد لموتيف الملكوت في إنجيل يوحنا (يوحنا 3: 3-5)؛ انظر Sanders, *Historical Figure Of Jesus*, 68-70.
  - (4) مثل هذا التناقض مع السياقات التاريخية يكون مشوشاً بشكل خاص في مناقشة بارت إيرمان المتمعة من نواح أخرى للشخصيات القيامة التي تنتظر نهاية الزمن، وذلك في كتابه «Bart Ehrman, *Jesus*».
  5. J. Taylor, "The coming of Eliah, Mt 17, 10-13 and Mark 9, 11-13: Th Development of the Texts" *Revue biblique* 98 (1991): 107-119.
  6. So M. Müller, *Kommentar til Mattaeusevangeliet*, 383-385, and most commentaries.
  7. For birth stories in the Bible, see Th. L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a past* (London: Cape, 1999); Thompson, *The Mythic past: Biblical Archaeology and the Myth Of Israel* (New York: Basic, 1999), 323-371, esp. 350-2. For this themes's earlier ancient Near Eastern context, see Th. L. Thompson and D. Irvin, "The Joseph and Moses Narratives" in *Israelite and Judaeen History*, ed. J.H. Hayes and J.M. Miller (Philadelphia: Westminster, 1977), 149-212 esp. 181-209.; for further comparisons of this theme, see A. Clark Wire, *Holy Lives, Holy Deaths: A Close Hearing of Early Jewish Story tellers*, studies in Biblical Literature 1 (Atlanta: SBLM 2002), 25-101; R. Laurentin, *Les evangiles de L' enfance du Christ; Verite de Noël au-dela des mythes* ((Paris, 1982); R.E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Mathew and Luke* (Garden City, N.Y: Doubleday, 1993); R.A. Horsley, *The Liberation of Christmas: The Infancy Narratives in Social Context* (New York: Crossroad, 1993); and O. Daviden, *Christi Fodsel: Tekster og tolkingerar to tusind* (Hoved land: Hojberg, 2000)
  8. Thompson, *Bible in History*, 352-374.
  9. Thompson, "How Yahweh Became God: Exodus 3 and 6 and the Center of the Pentaeueh", *Jot* 8 (1994); Thompson, "Form the Mouth of Babes, Strenght: Psalm 8 and the Book of Isaiah," *JSOT* 16 (2002): 226-245.
  10. O. L. Loretz, *Ugarit und die Bibel* (Darmstadt, 1990), 163-164.
  11. On chain narratives and their patterned introductions, see Th. L. Thompson. *The Origin Tradition of Ancient Israel* (Sheffield: SAP, 1987), 155-189.
  - (12) الأهمية الدائمة لهذه القصة في عالم اليهودية القديمة يمكن تتبعها في اللوحات التوضيحية على جدران الكنيس القديم في (الصالحة/ Dura Europos) التي يسلط فيها الضوء على قصة المرأة والابن الذي أحياء إيليا من بين الأموات في موتيف العذراء والطفل وتقرن مع مشهد بعث المسيح بوصفه إسرائيل الجديد.
  13. see the discussion on the "designated outsiders" in G. Jackson, "Have Mercy on Me", *Copenhagen International Seminar 10* (sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 61-70.
  14. ANET, Tablet VI. 68-70.
  15. For more on this theme, see Hjelm, *Jerusalem's Rise to sovereignty: Zion and Gerizim in Competition* (London: T and T Clark International, 2004), 276, 284.

16. See I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis* (Sheffield: SAP, 2000), 125.
17. Thompson, *Bible in History*, 317-322.
18. See, on the issue of supersessionism in early Judaism, Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism*, 120-123; Hjelm *Jerusalem's Rise to sovereignty*.
19. This discussion of Isaiah's children and the Assyrians follows Hjelm *Jerusalem's Rise to Sovereignty*.
- (20) المعاني الإضافية الخرافية تنسب إلى اللواتي يلدن بلا ألم (ضمنياً في سفر الخروج 1: 19 وصراحة في سفر إشعيا 66: 7-11؛ انظر التكوين 3: 16)، كما تنسب إلى اللواتي تكون ولادتهن معاقة (التكوين 20: 17-18، إشعيا 37: 3).
21. On the trait of the Abraham stories, see Th. L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel* (Sheffield Academic Press, 1987), 158-160.

### (3 / 1) الأبناء والملوك (ص 113)

1. Crossan, *Historical Jesus*, 265-271.
2. For a very different view, see A. Wire, "The structure of the Gospel Meracle stories", *Semeia* 11 (1978): 83-113.
3. See Crossan, *Historical Jesus*, 310-313; however, Crossan interests himself in a possible chain of tales prior to Mark's use of the stories. See also R. T. Fortna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Sources Underlying the Fourth Gospel* (Cambridge University press, 1970); P. Achtmeier, "Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae", *Journal of Biblical Literature* 89 (1970): 263-291; Achtmeier, "The Origin and Function of the pre-Markan Miracle Catenae", *Journal of Biblical Literature* 91 (1972): 198-221, tries to reconstruct a collection of miracle stories existing prior to Mark's gospel; B. L. Mack, *Mark and Christian Origin: A Myth of Innocence* (Philadelphia: Fortress, 1988), 216-223.
- (4) سؤال العفريت عن اسمه، (الفيلق / legion)، وحدة كبيرة من الجيش الروماني، يخلق توازناً بين رموز النجاسة: الأجانب والقبور والخنازير.
5. Hjelm *Jerusalem's Rise to sovereignty*, 221-230.
6. Crossan, *Historical Jesus* XXVII-XXXIV.
7. Crossan, *Historical Jesus* XXXIII.
- (8) يصنف كرسان في كتابه «Historical Jesus (XXI)» أقواله في أربع طبقات كرونولوجية: 60-30، 80-66، 120-80، 150-120 ق م.
9. Crossan, *Historical Jesus* xxxiii and 436.
- (10) في المقابل، يضع أكلارك واير كثيراً من الأنواع القصصية والأقوال التي توجد في الأناجيل في السياق الأكثر عمومية لسرد القصص اليهودي القديم، A. Clark Wire, *Holy Lives, Holy Deaths: A Close Hearing of Early Jewish story tellers*, studies in *Biblical Literature*, 1 (Atlanta: society of Biblical Literature, 2002).
11. So Crossan, *Historical Jesus*, 266-267.
12. Such as Albert Huck/ Heinrich Greeven, *synopsis of the First three Gospels: with the Addition of the Johannine parallels*, 13 th ed. (Tübingen: Mohr, 1981), 176-179.



13. Hjelm, Jerusalem's Rise to sovereignty, 83-84, 238-239.
14. E.J. Stephens, "Prayer of Lamentation to Ishtar", in J.B.Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the old Testament (Princeton University press, 1969), 384, Lines 54-60. Hereafter ANET.
15. Hjelm, Jerusalem's Rise to sovereignty, 83-84, 238-239.
16. في التراث السامري من القرن السادس عشر، كتاب التاريخ لأبي الفتح، يشير السامريون إلى هيكل أورشليم بوصفه هيكل العار. أشار يوسفوس، كاتب القرن الأول الميلادي، إلى حدث في أثناء حكم هيرود في أوائل القرن الأول، عندما بعث السامريون العظام البشرية في باحة الهيكل (Josephus, Antiquities xviii 29-30). إن قصة يوسفوس، سواء كانت تاريخاً أم انتقاماً لقصة الشعور بالعار تجاه المزار في بيت إيل-جرزيم، توحى بوجود أساس مبكر للوصف الازدرائي للهيكل. حول هذه القضية، انظر (Hjelm, Samaritans and Early Judaism, 251).
17. بهذا الخصوص، يجد موغر مولر التأييد في مخطوطات البحر الميت (Kommentar til Mattaesevan geliet, 439).
18. Thompson, Bible in History, 323-374.
19. Tablet I. 11. 80-84.
20. توجد وظيفة مشابهة للشخص الأول [المتكلم] في سفر المراثي (3)، الذي يحول الشخص الأول في المزمور (23) إلى صوت لأورشليم. انظر (P. J. P. Van Hecke, Lamentations 3: 1-6: An Anti psalm 23 (Forthcoming)).
21. I. Hjelm and Th.L. Thompson, "The Victory song of Merneptah", Journal for the study of the old Testament 27 (2002): 3-18.
22. هذه القصة توجد في الكتاب بثلاثة تنويعات: إشعيا (36-39)؛ سفر الملوك الثاني (18-20) وسفر الأخبار الثاني (29-31). لأصل قصة حزقيال في سفر إشعيا، انظر (Hjelm Jerusalem's Rise to sovereignty).
23. Kitabal-Tarikh of Abul' Fath, trans. Paul Stenhouse, studies in Judaism, Vol. 1 (Sidney: University of Sidney press, 1985), 115-116.
24. مناقشة تقديم مرقس ليسوع بوصفه معلماً، انظر الدراسة المتمعة: (V.K.Robbins, Jesus the Teacher: A socio-Rhetorical Interpretation of Mark (Minneapolis: Fortress, 1992), esp. 75-107).

## 1 / 4) نشيد إنسان بانس (ص 169)

1. Mack, Lost Gospel, 155.
2. Mack, Lost Gospel, 86.
3. J. S. Kloppenborg Verbin, Excavating Q: The History and Setting of the sayings Gospel (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 68-109; Mack, Lost

- Gospel, 83; J.D. crossan, *The Historical Jesus: the Life of a Medi terranean Jewish peasant* (Edin burgh: T&T Clarke, 1991), 270-274.
4. ANET, 379.
  5. ANET, 378-379.
  6. the implied reference is to G. E. Wright, *The old Testament Against Its Environment* (London: SCM press, 1950).
  7. ANET, 602-604.
  - (8) 1) أناشيد الملوك في سفر إشعيا (1-12)؛ 2) أناشيد القضاء في سفر إشعيا (13-35) (سبعة أناشيد تلحن الأمم في سفر إشعيا (13-21، 23) وسبعة أناشيد تلحن السامرة وأورشليم في سفر إشعيا 22، 24-25)؛ 3) قصة السفر المركزية عن الملك الصالح حزقيال في سبعة أناشيد في سفر إشعيا (36-39)؛ 4) الأناشيد السبعة للعودة من التحرير من المنفى إلى ميثاق يهوه مع أورشليم الجديدة في إشعيا (40: 1-55: 13)؛ 5) أناشيد السلام السبعة من نشيد الهيكل للشعوب كافة إلى نشيد السماء الجديدة والأرض الجديدة في إشعيا (56: 1-66: 24).
  - (9) إنَّ عبرية هذا البيت [الآية] غير واضحة. فالقصيدة بكاملها (إشعيا 35: 1-10) يطفى عليها موتيف الصحراء التي تصبح خصبة كآية على المجد الإلهي.
  10. Hjelm and Thompson, "Victory Song of Merneptah", 6.
  11. F. Garcia Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English* (Leiden: Brill, 1994), 203-205.
  12. Garcia Martinez, *Dead Sea Scrolls*, 337-338.
  13. Garcia Martinez, *Dead Sea Scrolls*, 348-385.
  14. Garcia Martinez, *Dead Sea Scrolls*, 394.
  15. On the knowledge of and distribution of biblical literature in the Dead Sea scrolls, see J. Vanderkam, *The Dead Sea Scrolls Today* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1994).
  16. Garcia Martinez, *Dead Sea Scrolls*, 303-304; 365.
  17. Garcia Martinez, *Dead Sea Scrolls*, 189.
  18. Garcia Martinez, *Dead Sea Scrolls*, 116-117.
  - (19) تُناقش ثيمة الحرب المقدسة وسخرياتها في الجزأين (2 و 3) من هذا الكتاب.

## 1/2 أسطورة الملك الصالح (ص 211)

1. for the creation of such complex chains, see Th. L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel* (Sheffield: SAP, 1987), 155-189.
2. This problem plagues New Testament studies, as in the analasys of Q and the Gospel of Thomas in the Jesus seminar (Kloppenborg, *Excavating Q*; Mack, *Lost Gospel*; Crossan, *Historical Jesus*), and has been particularly bothersome in Old Testament research of the prophetic books. R. Carroll, *The Wolf in the sheepfold: Bible as problematic for theology* (London: Scm press, 1991).
- (3) في كتاب «Origin Tradition, pp. 199» ناقشت الصعوبات في فهم المجموعة المتنوعة من قصص إبراهيم [إبراهيم] كقصص متصلة بشخصية متماسكة. إنَّ أسفار إبراهيم

[إبراهيم]، إذا جاز القول، قد نقلت شخصية أبراهام [إبراهيم] من مكان إلى آخر، حيث كان بالإمكان ربطه بقصص جديدة دوماً.

4. Thompson, The Origin Tradition, 51-59.
5. Compare 1 Sam 13 and 15; 2 Kgs 18:2-7; ANET, 159b.
6. ANET, 6a-8a; 10b-11b; 253a-253b.
7. ANET, 365-367.
8. ANET, 365-367.
9. Hjelm and Thompson, "Victory song of Merneptah"
10. See M.Liverani, Prestige and Interest: International Relations in the Near East: Ca 1600-1100 Bc, History of Ancient Near East I (Padua, 1990); Th. L. Thompson, "Kingship and the Wrath of God, or Teaching Humility", Revue biblique (109) 2000: 161-196; Hjelm and Thompson, "Victory Song of Merneptah"; N.Wyatt, Myths of Power: a study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition, UBL 13 (Münster, 1996).
11. The result of this study are presented in Th. L. Thompson, "A Testimony of the Good King: Reading the Mesha stele", in L.L.Grabbe, Seminar For Historical Methodology (Forth coming).
12. M.Liverani, "Partire sul Carro, Peril deserto," AION 32 (1972): 403-415 ; J. Sasson, "on Idrimi and Sarruwa the scribe", in Nuzi and the Hurrians, ed.D.Owens (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1981), 309-324.
13. Hjelm and Thompson, "VICTORY Song of Merneptah".

14) حول هذه التوازيات مع القصص السورية والآشورية، خصوصاً توازيات قصص

إدريمي وأسرحدون مع قصص داود، انظر > M.Liverani, prestige and Interest: International Relations in the Near East (Padua, 1990); B.Oded, War, peace and Empire: Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions (Wiesbaden, 1992); Hjelm, Jerusalem's Rise to sovereignty, esp. 130-142

15. See already A. Hermann, Die ägyptische Königs-novelle (Glückstadt, 1938); and especially B.Albrektson, History and the Gods: An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel (Lund, 1967); see more recently, H.W.F. Saggs, Encounter With the Divine in Mesopotamia and Israel (London, 1978).
16. Th. L. Thompson, "Kingship and the Wrath of God: or Teaching Humility", Revue biblique 109 (2002): 161-196.

17) يمكن العثور على ترنيمة تحتمس الثالث في <ANET 373-375> يتضمن النقش ثيمات

يعاد استعمالها في نقوش تحتمس الثالث وساتي الأول ورسيس الثالث. لنقش أمينحوتب الثالث انظر <ANET, 375-376>; يمكن العثور على نقش ساتي الأول في

J.Breasted, Ancient Records of Egypt, vol. 3 (London, 1906-1907), Sec. >

J.A.Wilson, > 116-117 ويمكن إيجاد الشكل المختلف لنقش رسيس الثالث في > Historical Records of Ramses, vol.3 SAOC 12 (Chicago: University of Chicago press, 1936), 111-112

لترنيمة مرنفتاح، انظر <ANET, 376> و> W.W.Hallo, The Concept of scripture, vol.2, Monumental Inscriptions from the Biblical World (Leiden: Brill, 2000), 40-41. لمناقشة هذه النقوش في سياق الإيديولوجيا الملكية، انظر > Thompson, "Wrath

> of God", and Hjelm and Thompson, "Victory song of Memptah"



18. Th. L. Thompson, "He Is Yahweh; He Does What Is Right in His Own Eyes: the old testament as a theological Discipline II," *tro og Historie, Forum For Bibelsk Eksegese* 7 (Frederiksberg: Museum Tusculanum, 1996), 242-262.
19. Th. L. Thompson, "From the Mouth of Babes: strength, Psalm 8.3 and the Book of Isaiah," *JSOT* 16 (2002): 226-245; Thompson, "Historie og teologi overskrifterne til Davids salmer" *Collegium Biblicum Arbog*, 1997, 88-102.
20. M. Liverani, "the Ideology of the Assyrian Empire" in *Power and Propaganda*, ed. M.T. Larsen (Copenhagen, 1979), 297-317; Oded, *War, Peace and Empire*, 155-157; Hjelm, *Jerusalem's Rise to sovereignty*, 139.
21. Ahlström, *History of Ancient Palestine*, 755.
22. إن صفة الخوف أو الرعب كخصلة إلهية تشاهد في وصف الملوك الآشوريين لأنفسهم في كل مكان تقريباً بأنهم <أوسوم. جال> = (التين العظيم)، [رهو] وصف يظهر لأول مرة على رقيم حمورابي <ANET, 276>.
23. Tablet I.i. 8-10. 16-19.
24. Tablet II. 304-308.
25. سفر إرميا (25: 8-31)؛ سفر دانيال (9: 1-8)؛ قارن الاستعمال المقلوب للأرقام الهامة لأجل السلام كما في سفر القضاة (5: 31)؛ الذي تنعم فيه الأرض بالسلام مدة أربعين عاماً.
26. انظر إرميا (29: 10-14؛ عزرا 1: 1؛ دانيال 9: 8-19).
27. عشرة أيام من المعاناة أو النفي، كما في نص نبونيد الثاني. تنطوي أعوام أسرحدون الأحدي عشر على تورية النساخ لإعكاس الستين زائد عشرة من السبعين سنة من المعاناة إلى عشرة زائد واحد، ما يخلق تورية رقمية تعتمد على التشابه المسماري للعديد من ستين وواحد؛ <CF. Hallo, Context of Scripture, 2: 306>.
28. للاستعمال المشابه للخصوصية، انظر إعلان السلام اليوتوبي في يوم ميلاد رمسيس الرابع <ANET, 378-379> الذي يحمل الوظيفة نفسها.
29. Thompson, *Bible in History*, 217-227.
30. Hallo, *Context of scripture*, vol.1, *Canonical Composition From the Biblical World* (Leiden: Brill, 1997), 477-478.
31. See the discussion in C. J. Gadd, "The Harran Inscriptions of Nabonidus", *Anatolian Studies* 8(1958): 35-92; T.Longman, *Fictional Akkadian Autobiography*, 97-103; Hallo, *Context of Scripture*, 1: 477-478; ANET, 311-312, 560-562.
32. H. Hoffner, "Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography", in *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East*, ed. H. Goedicke J.J.M. Roberts (Baltimore: Johns Hopkins University press, 1975) 49-62; Hallo, *Context of scripture*, 1: 194-198.

## 2 / 2 أسطورة المحارب القدوس القاهر (ص 257)

1. See, For example, H. Niehr, *Der höchste Gott*, BZAW 190 (Berlin: De Gruyter, 1990); Th.L. Thompson, "The Intellectual Matrix of Early

- Biblical Literature: Inclusive nonotheism in Persian Period Palestine," in *The Triumph of Elohism: From Yahwisms to Judaisms*, ed. D. Edelman (Kampen: Pharos, 1995), 107-126.
2. E. Meyer, *Geschichte des Altertums* (Berlin, 1913), 2: 288-285; J. Van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the origins of Biblical History* (New Haven: Yale University press, 1983); Van Seters, *prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville: Fortress John Knox, 1992).
  3. G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel* (London, 1988), 151-152.
  4. Th. L. Thompson, "Conflict Themes in the Jacob Narrative", *Semeia* 15 (1979): 5-26; Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel* (Sheffield: SAP, 1987), 51-59, 97-99, 104-116.
  5. J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament* (New Haven: Yale University pressm 1969), 60-72, 501-503. Hereafter ANET.
  6. ANET, 3.
  7. N. P. Lemche, "The old Testament: A Hellenistic Book?" *SJOT* 7 (1993): 163-193.
  8. For a discussion of some of these variations, see Th. L. Thompson, "Historiography in the Pentateuch: Twenty-Five Years After Historicity", *SJOT* 13 (1999): 258-283.
- (9) إن ترديد هذا الموتيف أساس في فهم الترديد الثلاثي لخواء [بطلان] إسرائيل في قصص بيت بعشا (الملوك الأول 15: 33-16: 7)، والقصة الموسعة حول سقوط بيت عمري (الملوك الأول 16: 23 الملوك الثاني 10: 30)، وفي قصة سقوط السامرة. > Hjelm, *Jerusalem's Rise to sovereignty: Zion and Gerizim in Competition* (London: T&T clark, 2004) 36-37.
10. ANET, 60-72; additions to tablets V-VI: ANET, 501-503; W.W. Hallo, *The Context of Scripture*, vol. 1, *Canonical Compositions From the Biblical World* (Leiden: Brill, 1997), 390-402.
  11. W. G. Lambert, "The Great Battle of the Mesopotamian Religious Year: the Conflict in the Akitu House," *Iraq* 25 (1963): 189-190; T. Jacobsen, "Religious Drama in Ancient Mesopotamia", in *Unity and Diversity*, ed. H. Goedicke and J.J.M. Roberts (London, 1975), 65-97; also J.A. Black, "The New Year Ceremonies in Ancient Babylon: "Taking Bel by the Hand, and a cultic picnic," *Religion* 11 (1981): 39-59.
  12. ANET, 8 n. 6.
  13. ANET, 104-109, 512-514.
- (14) شكل مختلف من قصة توجد في سفر الملوك الأول (14: 21-31). يناقش ربط قصة حزقيال بقصة سفر الأخبار الثاني عن إذلال رجعمام نفسه في > Hjelm, *The Samaritans and Early* > Judaism: A Literary Analysis, *CIS* 7 (Sheffield: SAP, 2000), 148-152.
15. ANET, *Deliverance of Mankind From Destruction* 10-11.
- (16) نص من نصوص توابيت المملكة الوسطي، يوجد في الفصل (108) من كتاب الأموات، الذي تقتبس ثيماته الخرافية غالباً في النصوص المصرية. عندما تدخل بارجة الشمس المساء، يهددها تين شرير. إن مهمة شيث هي أن يقيد الأفعى وأن يجعلها عديمة الأذى، انظر > ANET, 11-12.



17. ANET, 275-287.

18. Tablet I. 80-84.

(19) من أجل مناقشة لحكايات الولادة هذه والحكايات المتصلة بها، انظر

Th. L. Thompson, and D. Irvin, "The Joseph and Moses Narratives" in › Israelite and Judean History, ed. J.H. Hayes and J.M. Miller (Philadelphia: Westminster, 1977), 181-209. إن قصة ولادة سرغون، التي طالما رُبطت بقصة

ولادة موسى، يمكن العثور عليها في طبعتين آشورية جديدة، وبابلية جديدة › ANET, 119، لقصة أوديب، الشخصية المركزية في حلقة الملاحم الطيبية، انظر › F. Storr, Sophocles: With an English Translation, Loeb Classical Library, 20-21 (London, Heinmann, 1912).

20. ANET, 557-558.

21. On the Cyrus story, see K. Stott, "Herodotus and The old Testament: A Comparative Reading of The Ascendancy stories of King Cyrus and David", Journal for the study of the old Testament 16. no. 1 (2002): 52-78.

(22) في الطبعة اليونانية من الزمور (110) (الزماير 109 اليوناني)، مع ذلك، يشدد تشديدًا خاصًا على ولادة الملك من يهوه نفسه. إذ تُوَطر الولادة المتعالية للملك الإلهي في سياق كوني مع انجاز الشمسي المستقل للملك بوصفه الندى عند الفجر، المولود على تلة صهيون (الزماير 110: 2): «على الجبل المقدس ولدتك مثل الندى من رحم الفجر».

23. For the text, see B. Lafont, "Le Roi de Mari et les prophètes du dieu Adad", RA 78(1984p): 7-18. A. Malamat, "A Mari prophecy and Nathan's Dynastic Oracle," in Prophecy: Essays Presented to G. Fohrer, BZAW 150 (Berlin: De Gruyter, 1980), 68-82.

24. Seen at the Museum of fine Arts in boston on November 16, 1999, in a display entitled "Pharaohs of the sun: Akhnaton, Nefertiti, Tutan-Khamen", Cat, no. 25: Catalogue edited by R. E. Fredd, Y. J. Markowitz and S.H. D'Auria (Boston, Bulfinch 1999), 56-58, 208-209.

25. Pharaohs of the sun, P. 204, cat. No. 12.

(26) تريمه إله الشمس تدعى أيضاً التريمه العظيمة إلى أتون. النشيد محفوظ في خمسة أشكال مختلفة من قبور تلك الفترة، أفضلها يأتي من قبر عاي، قائد سلاح عربات أخناتون في أثناء حكم أخناتون وكذلك الفرعون من (1319-1322 ق م)، بعد موت توت عنخ أمون › Freed et al. Pharaohs of the sun, pp. 26, 9، ويمكن العثور على الترجمات الإنكليزية في › J. H. Breasted, The Dawn of Conscience (New York: Doubleday, 1933), 281-286; Anet, 281-286; and W.W. Hallo and M. Lichtheim, "The Great Hymn to the Aten", in Context of Scripture, 1: W.J-Murnane, "The History of › من أجل التسلسل الزمني انظر › W.J-Murnane, "The History of Ancient Egypt", in Civilizations of the Ancient Near East, ed. J.M. Sasson (New York: Doubleday, 1995), 2: 712-714.

(27) قارن السطور الافتتاحية من تعاليم الملك أمنيميت في › ANET, 418-419.

28. ANET, 281-286
29. Already, Breasted, Dawn of Conscience, 366-370; P. Auffret, Hymn d'Egypte et d'Israel: Etudes de structure Litteraires, OBO 34 (Freiburg: Universitätsverlag, 1981).
30. ANET, 446-447.
31. ANET, 447 n/16.
32. J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt: Historical Documents, vol. 3. (New York, 1906)
33. J. H. Breasted, Ancient Records, vol. 3. sec. 534, p.225.
34. الترجمة الانكليزية [العربية] ترنيمة انتصار تحتمس الثالث، في «ANET, 373-375» هذا النعت الشائع إلى حد ما يصادف في نقوش السلالتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة، على سبيل المثال: «ANET, 375» منفتح «ANET, 376-378» ورمسيس الرابع «ANET, 379».
35. انظر الملحق (1)، بشكل مختلف من رقم (11-23).
36. See, For example, G.L. Mattingly, "the pious sufferer: Mesopotamia's Traditional theodicy and Job's Counsellors" in the Bible in Light of Cuneiform Literature: scripture in Context, vol.3, Ancient Near Eastern Texts and studies, ed. W.W. Hallo (Lewiston, N.Y.: Mellon, 1990), 305-348. see also the just sufferer Compositions in Hallo, Context of Scripture, 485-495, 575-578; also ANET, 589-591.
37. Dated to Neo-Babylonian period by A. Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrer (Jena, 1921); for English translation, see ANET, 383-385.
38. ANET, 384.
39. I. Hjelm and Th. L. Thompson, "The Victory Song of Merneptah: Israel and the people of Palestine, Journal For the study of the old Testament 27 (2002): 3-18.
40. Breasted, Ancient Records, vol. 3, sec. 582, P. 245.
41. Breasted, Ancient Records vol.3, sec. 594, P. 253.
42. Breasted, Ancient Records vol.3, sec. 612-613, pp. 261-260.
43. ANET, 377.
44. Appendix 1, #22; Pritchard, ANET, 378.
45. Appendix 1, no. 22; ANET, 378.
46. Breasted, Ancient Records vol.3, sec. 613, p. 262. For the structure of the hymn in three major movements, see G. Fecht, "Die Israelstele, Gestalt und Aussage," Fontes et Pontes: Eine Festgabe für Hellmut Brunner, Ägypten und Altes Testament 5 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983), 106-138.
47. Breasted, Ancient Records vol.3, sec. 614, p. 262.
48. See J. H. Breasted, The Dawn of Conscience (New York, 1933), 366-370; Text From ANET, 369-371.
49. Papyrus Sallier I. Compare R-A. Camino, Late Egyptian Miscellanies (Oxford: Clarendon, 1954), 323-325; ANET, 378.
50. Appendix 1, no. 23; ANET, 378.
51. ANET, 370-371.
52. Fecht, "Israelstele", 129.
53. Hymn of Victory of Thutmose III, ANET, 373-375, Citing From 374. Compare Breasted, Ancient Records, vol.2, sec. 655-662, pp. 262-266.

(54) في مناجاة مرنفتاح في نقش الكرنك العظيم، لا يحقق الملك الوحدة بين رعاياه فحسب، بل يقاتل المؤامرة. فالليبيون يخططون لأشياء شريرة ضد مصر، انظر Breasted, Ancient Records vol.3, sec.591, pp. 251-252; ANET, 373-375) انظر أيضاً ترنيمة انتصار تحتمس الثالث (ANET, 373-5).

55. Breasted, Ancient Records vol.2, sec. 890-892, pp.360-362; ANET, 375-376.
56. D. B. Redford, Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times (Princeton: Princeton University press), 137, 201.
57. Breasted, Ancient Records vol.3, sec.490, p. 210: "husband of Egypt, rescuing her from every country." See Breasted, Ancient Records vol.3, 264 note a. A similar motif is found in the accession speech of Ramses III, in Breasted, Ancient Records vol.4, sec.63: (عندما ) طوقتها، ثبتها بجزورني الباسل. اشرفت كالشمس ملكاً على مصر، حميتها، طردت لأجلها الأقواس التسعة". في نقش الكرنك Breasted, Ancient Records vol.3, sec. 580, p.243.
58. Th. L. Thompson. The Bible in History: How Writers Create a Past (London: Cape, 1999); Thompson, The Mythic past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel (New York: Basic, 1999), 280

## (3 / 2) خرافة الإله المحتضر والمبعوث حياً (ص 295)

- (1) فيما يتعلق بإعادة كتابة الكتاب المقدس في إنجيل متى، انظر J.Jeremias, Die Abendmals worte Jesu (Göttingen, 1935); W.D.Davies and D.Callison, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St Matthew (Eding burgh: T&T Clark, 1997), 3: 472-473; and esp. M.Müller, Kommentar til Matthaeusevangeliet (Arhus: Universit etsforlag, 2000), 529-533.
- (2) عن قصة الإضحية في سفر الخروج (12)، انظر على نحو خاص J.D.Levenson, The Death and Resurrection of the Beloved son: the transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity (New Haven: Yale University press, 1993), 43-52.
- (3) للاطلاع على مناقشة حديثة لهذه الأساطير انظر T.Mettinger, The Riddle of the Resurrection: "Dying and Rising" Gods in the Ancient Near East, Coniectanea Biblica, no,50 (Stockholm: Almqvist & Wikell International, 2001).
- (4) فيما يتعلق بالنص والتعليق انظر F.O.Hvidlberg-Hansen, Kan'anaeiske myter og legender (Arhus, 1999), 1:101-120; O.Lorenz, Ugarit und die Bibel: Kanaanäische Götter und Religion im alten Testament (Darms stadt, 1990), 110-115; J.B.Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related to the old Testament (Princeton University press, 1969) 129-142. Hereafter ANET
- (5) هذا مبرهن على نحو واضح في دراسة واضحة على نحو رائع، ستظهر قريباً بالإنكليزية H.J.Lundager Jensen, Gammel testamentlig religion: En indforing (Frederiksberg, 1998).



(6) ثمة طيف واسع معروف من القصص حول دموزي أو تموز. بعضها مجتمع، على سبيل المثال، في 'A vision of the Netherworld': ANET, 109-110; Dispute Between the Date Palm and 'Tamarisk': ANET, 410-411; 'Dumuzi and Enkimdu': ANET, 41-42; 'Dumuzi and Innana,' ANET, 641-644. إضافة إلى سلسلة من الأناشيد السومرية التي تشير صراحةً وضمنياً إلى تراث دموزي (الخنس شعري) 'ANET 644'؛ الحياة هي قدومك 'ANET, 644-645'; الرجل-العسل 'ANET, 645' وحريري، يا أخوتي 'ANET, 645' يمكن العثور على الإشارة في ملحمة غلغامش في (tablet VI, lines 45-7, ANET, 84)، انظر أيضاً S.N.Kramer. The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual 'in Ancient Sumer (Bloomington: Indiana University press, 1969).

7. See especially ANET, 52-57, 641-644.
8. ANET, 644-645.
9. On this metaphor, see K. Nielsen, for A Tree There Is Hope (Arhus: Universitetsforlag, 1989).

### (3 / 1) حرب مقدسة (ص 329)

1. L. Feuerbach, The Essence of Christianity (New York: Harper, 1956).
2. J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related to the old Testament (Princeton University Press, 1969), 8, n. 6 Here after ANET.
- (3) يمنحه جبروت نانا وفقاً للعالم الحقيقي لاورتو 'ANET, 523-525; here p. 523': فيما يتعلق بمدونة قوانين حمورابي، التي أعطاهها إلى الملك الإله شمش، انظر 'ANET 163-180; CF. Ex 20: 1-23: 33'.
- (4) موتيف لرسيوس [الترجس] واسع الانتشار في العالم القديم. في قصة مصرية أقدم بكثير، تأتي الآلهة حاثور، وقد شرعت في إفناء الجنس البشري، إلى حقل مملوء بالجنة ذات اللون الأحمر كان الإله رع، في سعي لإنقاذ الجنس البشري، قد لونها بالأحمر بالمغرة لإعطاء مظهر الدم البشري. عندما نظرت الآلهة إلى البحيرة رأت وجهها الجميل في الجنة. تشربها حاثور، فتغط في النوم وتنسى مخططها لقتل الجنس البشري. للاطلاع على النص انظر 'ANET, 10-11'.
- (5) انظر 'ANET, 99': تدعى مامي (رحم الأم الذي يخلق البشري، فيما يتعلق بعشتار (111، 112)، وبعشيت، (131).
6. The structure of theological debate in Cain's story is described in Th. L. Thompson, The Bible in History: How Writers Create a Past (London: Cape, 1999); Thompson, The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel (New York: Basic, 1999), 330-337.
- (7) يعكس التنافس السامري / اليهودي بين هيكلي جرزيم وأورشليم 'I. Hjlem, 'Jerusalem's Rise to sovereignty (London, T and T Clark, 2004)

- (8) للمزيد من أجل مزيد من المناقشة لقصة قاين وعلاقتها بتراث العنف الكتابي انظر R. Shwarz, *The Curse of The Violent Legacy of Monotheism* (University of Chicago press, 1997).
- (9) هذا ما يعترف به لوقا. في تأطير أنسابية يسوع منذ يوسف إلى الوراثة من خلال التراث الكتابي، لا يختم بـ (ابن آدم)، بل يأخذ أنسابه من الابن إلى الأب عائداً إلى (ابن الرب) واصفاً كل الجنس البشري بأنه ابن الرب (إنجيل لوقا 3: 23-38).
10. J. C. Vanderkam, *Enoch and the Growth of the Apocalyptic Tradition* (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, no.2 (Washington, 1984).
11. H. S. Kvanvig, "Gen 6.3 and the Watcher story", *Henoch* 25 (2003): 1-20; F. Garcia Martinez and E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (Leiden: Brill, 2000), 403-405.
12. ANET, 42-44, 93-97, 104-106.
- (13) الإشارة الضمنية هي، بالطبع، إلى سفر الأخبار الثاني (36: 21) واستراحة السبت البالغة سبعين عاماً التي ستعطى للأرض تحقيقاً لنبوءة إرميا (إرميا 25: 11).
- (14) اقتباس من قصة غلغامش في (ANET 94-95).
15. On this rich, complex system, see M. Liverani, *Power and Propaganda* (Copenhagen 1979); Liverani, *Prestige and Interest: International Relations in the Near East, Ca. 1600-1100 BCE* (Padua, 1990).
- (16) إنني أتبع القراءة في الحماسية السامرية للآيات (5-6).
- (17) الدلالة المزدوجة لقوس يهوه كان أول من أوحى بها زميلي نيلز لمكه؛ B. Maader, "Ares" in *Lexicon des Früh-griechischen Epos*, vol. 1, col. 1246-1265.
- (18) للاطلاع على البنية الخارجية لقصة إبراهيم [إبراهيم] انظر Th. L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel* (Sheffield: SAP, 1987), 158-160.
19. See I. Hjelm and Th. L. Thompson, "The Victory song of Mernptah: Israel and the people of Palestine, *Journal For the study of the old Testament* 27 (2002): 14-15.
- (20) يقتبس إنجيل متى (22: 34-40) سفر التثنية (6: 5) بوصفه الوصية العظيمة والأولى ثم يشبها بسفر اللاويين (19: 18). يردد مرقس ولوقا خلاصة سفر التثنية (6: 5) في شكل مضاعف أربعاً. لا يفصل لوقا سفر التثنية عن سفر اللاويين بل يقدم خلاصة متماسكة في صيغة مضاعفة خمساً.
- (21) ثمة أهداف اجتماعية وسياسية هامة جداً موضع رهان في كل من تطوير قصص الحرب المقدسة وتفسيرها الفقهي: هذه القضايا يجري سبرها، على سبيل المثال، في M. Prior, *The Bible and Colonialism: Amoral Critique*, *The Biblical seminar*, no. 48 (Sheffield: SAP, 1997); Prior "The Moral Problem of the Land Traditions of the Bible", in *Western Scholarship and the History of Palestine* (London: Melisende, 1998), 41-81; R. Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (University of Chicago press, 1997); Hjelm, *Jersalem's Rise to sovereignty*



22. Th. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133 (Berlin: De Gruyter, 1944), 326-330.
- See the classical studies of R. Labat. *Le caractère religieux de La royauté Assyro-Babylonienne*, vol.2, *Etudes D'Assyriologie* (Paris: Librairie D'Amérique et D'Orient, 1939); B. Albrektson, *History and the Gods* (Lund, 1967); H.W.F. Saggs, *Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel* (London, 1978); Saggs, "Assyrian Prisoners of war and the Right to Live," *Archiv für Orient Forschung*, 9(1982): 85-93.
- لأطروحة الجامعة العبرية لسامون كانغ، (الحرب الإلهية في العهد القديم وفي الشرق الأدنى القديم) Divine war in the old Testament and in the Ancient Near East, BZAW 177 (Berlin: De Gruyter, 1989)، تحد من جدوى هذا العمل الطموح في التحليل الأدبي أو الديني التاريخي لثيمة الحرب الإلهية، برغم إشارات المفيدة العديدة إلى نصوص شرق أدنوية ذات صلة. إن المشاكل المتحيزة بشكل مماثل تفسد دراسات P.D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, HSM5 (Cambridge: Harvard University press, 1973) and of P.D. Miller and J.J.M. Roberts, *The Hand of the Lord: A Reassessment of the ARK Narrative* (Baltimore: John Hopkins University press, 1977).
- ، ما هو أقل إشكالية هذا الخصوص F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Harvard University press, 1973).
24. ANET, 164; line 1-40.
25. H. Niehr, *Der höchste Gott*, BZAW 190 (Berlin, 1990).
26. Thompson. *Bible in History*; Thompson, *Mythic Past*, 317-322.
27. L. W. King, *Chronicles Concerning Early Babylonian Kings* (1907), 2: 87-96; ANET, 119; see also P. Jensen, "Ausset Zungses chichten" in *Reallexicon der Assyriologie* (1928), 1: 322-324.
28. ANET, 378.
29. ANET, 373-375.
30. قارن سفر التكوين (15) وصموئيل الثاني (7) مع الفقرة الأخيرة من لشيد تحتمس؛ (ANET, 375).
31. هذه التضادات النمطة تصف في الغالب التغير الوحيد في المذلة من العدو إلى التابع. انظر مزيداً في B. Oded. *Mass Deportation and Deportees in the Neo-Assyrian Empire* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1979), 19, 28-30؛ فيما يتعلق بتأثير هذه السياسات على إسرائيل ويهوذا القديمين، انظر Th. L. Thompson, *The Early History of the Israelite people*, 3<sup>rd</sup> ed. (Leiden: Brill, 2001), 339-351.
32. ANET, 376-378.
33. كتلك الخاصة بأسرحدون (ANET, 534-541)، وخصوصاً العبارات (37-106)، حيث يمارس الملك دور المقرر لمصير المقطع (القن) وازدهار أرضه. انظر أيضاً ملحق مدونة حمورابي (ANET, 177-180).
34. (J. B. Breasted, *Ancient Records*, 3: 16-22). وخصوصاً المقاطع (26، 30، 38، 44). بلغة المجاز الأدبي، ينتقل المرء من الملوك الاثني عشر المشاغبين في النصوص

الآشورية إلى أبناء يعقوب الاثني عشر في سفر التكوين وفي شرح الخماسية لأسباط إسرائيل الاثني عشر المشاغبين ضد يهو.

(35) يمثل الآشوريون طرفي هذا المجاز عن طريق وصف الملك الآشوري نفسه بأن أوسوم-غال، "التنين العظيم". انظر، على سبيل المثال، هذا الموتيف المرّد في النقوش من عهدي شالمنصر الثاني وشالمنصر الثالث في (ANET, 276-281)، لكن انظر أيضاً التلميحات إلى نبسة الحياة والمعركة الكونية التي يتم استخدامها في وصف حملة حدد نيراري ضد فلسطين (ANET, 281). إن الوصف الذاتي الموجود تقريباً في كل مكان، للملوك الآشوريين (بالتنين العظيم) يظهر لأول مرة على رقيم حمورابي (ANET, 276).

(36) للاطلاع على عناصر الجذب في السرديات، انظر Th. L. Thompson, "Conflict & themes in the Jacob Narratives," Semia 15(1979): 5-26.

(37) يستمر الخيط في سفر القضاة وخصوصاً (17: 5-6)، حيث يُربط بسلسلة قصص أصل الملكية: القضاة (18: 1، 19: 1، 21: 25)؛ وهلم جرا.

38. For a different discussion, P. E. Dion, "The Fearnot Formula and Holywar", CBQ 32 (1970): 565-570.

(39) يفسر الزامير (78: 26-33) أيضاً قصة السلوى في ضوء سفر العدد (14).

40. Hjelm and Thompson, "Victory Song of Merneptah", 10.

41. As in Akhnaten's long hymn to Aton: J. H. Breasted, The Dawn of Conscience (New York, 1933), 366-370; ANET, 369-371.

(42) انظر أيضاً (النشيد الجديد) (الزامير 149-1)، الذي وضع كرد اعتراض على الحرب ضد (الأمم الضاجة) في الزمور (2). إنه ينشد في السياق اليوتوبي لانبعاث أورشليم (الزامير 147: 2-6) حيث تربط (الأمم) و(ملوك العالم) وتفيد تحت السيادة الكونية والإلهية للبركة.

### (2 / 3) الملك الصالح، الملك الفاسد (ص 381)

1. Th. L. Thompson, The Bible in History: How Writers Create a Past (London: Cape, 1999); Thompson, ed, Jerusalem in Ancient History and Tradition (London: Continuum, 2003); N.P.Lemche, Prelude to Israel's: Background and Beginnings of Israelite History and Identity (Peabody, Mass: Hendrickson, 1998); Lemche, The Israelists in History and Tradition (Louisville: John Knox, 1998); I.Finkelstein and N.A.Silberman, The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its sacred Texts (New York: Free Press, 2001).

(2) ثمة تنويع آخر على موت يوشيا، قريب من القصة في سفر الأخبار، يقدمه سفر إسدرا الأول (1: 30-33).

(3) في السردية، تُمنح السنوات الخمس عشرة الإضافية أولاً لحزقيال. كآية على أنه سيُشفى، يحرك يهو ظل قرص الشمس إلى الوراء عشر خطوات.

4. I. Hielm . Jerusalem's Rise to sovereignty (London: Continuum, 2004), 235-239.
5. Th. L. Thompson, "If David Had Not Climbed the mount of Olives" in Virtual History and the Bible, ed J.C.Exum (Leiden: Brill, 2000), 42-58
6. J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt: Historical Documents (New York: Russell and Russell, 1906), 3, sec. 582, P.245.
7. Breasted, Ancient Records, 3, sec.594, P.253.
8. Breasted, Ancient Records, 3, sec.612-613, 99. 261-262.
9. See, Th. L. Thompson and D.Irvin, "The Joseph and Moses stories", in Israelite and Judean History, ed. J.H. Hayes and J. M. Miller (Philadelphia: Westminster, 1977), 157-212.
10. ثمة إشارة ساخرة إلى قصة موازية (صموئيل الثاني 11: 21؛ القضاة 9: 53-54) التي أصيب فيها البطل، أبيمالك، بحجر رحي رمتها امرأة من مثل هذه البوابة تماماً. يرجو أبيمالك حامل سلاحه أن يقتله بالسيف، لكي لا يهزأ القاريء من موته على يدي امرأة.
11. المرأة في الحمام قتلت داود على نحو مؤكد مثلما أن امرأة أبيمالك قتلته عند البوابة. مع ذلك، خلافاً لأبيمالك، لا يلقي داود رحمة الموت. لقد قتل قبلئذ خادمه المخلص، الذي كان من الممكن أن يمارس دور حامل درعه ليرجحه من عاره.
12. ينزل مرفتاح قدراً مشابهاً على ملك ليبيا 'Victory song' Hielm and Thompson, "of Merneptah"
13. Tablet 1.i.8-10, 16-19; tablet 11: 304-308; See J.Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related to the old Testament (Princeton University Press, 1969), 73, 97. Here after ANET.
14. حول إغراءات سليمان الثلاثة انظر 'Thompson, Bible in History, 65-66'.
15. تجد هذه الأمثلة الباقية قرينتها الأكثر قتامة في قصص أليشاع. ثيمتها ليست الحكمة بل الرعب وامتلاكه. تحكي القصة، المؤطرة في مشهد الجماعة في أثناء حصار السامرة (الملوك الثاني 6: 25-31)، عن تعهد شنيع لوالدين بأن تأكلا ولديهما. في الليلة الثانية، تندم والسدة الطفل الحي على تعهدها وتخفي ولدها، في حين أن رفيقتها المغدورة في الميثاق تنشده العدالة من بعيد من ملك سليمان. إذا لم يساعد يهوه، فكيف يمكنه هو ذلك؟ إنه، وهو من الصعب أن يكون شخصية حكمة، يتغلب عليه هول الحصار حيث إنه قتل النبي الذي أوصله إلى اليأس. هذا الشكل المختلف المرعب لوالدين تنشده العدالة يُربط إلى موازيه من خلال الفكرة المهيمنة المتكررة للسيف، الذي يقطع ويقسم أبناء بيت داود. إنه سيعود بمثابة إشارة إلى المثل حول أم تنسى ولدها، في حين أن التراث يحميه مخفياً بعيداً لكي يتذكره يهوه.
16. E. Jensen, Die Unendliche Geschichte (Stuttgrat, 1979).
17. Hilm, Jerusalem's Rise to sovereignty, 93-159.



18. Hjlm, Jerusalem's Rise to sovereignty.
- (19) في حين أن ثيمة سفر الملوك تبلغ ذروتها في اكتمال خطيئة منسى وإصلاح يشوع، فإن السردية الموازية في سفري الأخبار تدمج هذه الثيمات ضمن لاهوتها وتتكلم بصوتها المستقل. > G.Auld, Kings Without Privilege: David and Moses in the story of the Bible's Kings (Edinburgh: T and T Clark, 1994).
20. L.H.Schiffmann, Reclaiming the Dead sea Scrolls: the History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran (Philadelphia: Jewish publication Society, 1994); J. A. Goldstein, I-II Maccabees: A New Translation With Introduction and Comentary, Anchor Bible 41 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977); E. Nodet, A Search for the Origins of Judaism: From Joshua To the Mishnah. (Sheffield: SAP, 1997), 140-147; Hjelm, Jerusalem's Rise to Sovereignty, 254-293.
21. Hjelm, Jerusalem's Rise to Sovereignty, 254-293 deals comprehensively with the the problem of the rhetoric of 1-2 Maccabees.
22. F. A. J. Nielsem, The Tragedy in History, Copenhagen International Seminar 4(Sheffield: SAP, 1997).
23. P. Briant, From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire (Winono Lake, Ind: Eisen brauns, 2002), 43F.
24. Hielm and Thompson, "Victory song of Merneptah," 3-18.
- (25) إن هيلم، في المقابل، تقرأ الخاتمة نفسها كآية على الوعد، > A. Hjlem, Jerusalem's Rise to Sovereignty, 87, 108.
- (26) حول موتيف الاستقامة في سفر صموئيل وسفر الملوك، انظر > A. Hjlem, Jerusalem's Rise to Sovereignty, 165.
27. See Thompson, Bible in History, 237-244.
- (28) يوصف أحد أشهرهم في عمل مؤلف سفر الأخبار (الأخبار الثاني 28) وتركز أيضاً على قصة سامرية جيدة. هذه المرة، قاموا بأسر (200000) يهودي في المعركة. إنهم، إذ يظهرون الحب بدلاً من الكراهية ويحولون الحرب إلى سلام، قد أبدوا اللطف للأعداء. بدلاً من قتلهم، يقوم السامريون بإكساء اليهود ومثل الملك داود قبلهم ويسوع بعدهم، يمسحونهم بالزيت، ويركبونهم على الحمير ويرسلونهم إلى بيوتهم في مدينة النخيل. من أجل دمج مشابه لأريحا مع أورشليم انظر مخطوط قمران > Th. L. Thompson, "4Q Testimonia and Bible Composition: A Copenhagen Lego-Hypothesis," in Qumran Between the old and New Testament, ed. F. H. Cryer and Th. L. Thompson, CIS 6 (Sheffield: SAP, 1998), 265.
29. W. W. Hallo, the Context of Scripture(Leiden: Brill, 1997),1: 575-588.
30. Hallo. Context of Scripture, 1: 573-575.
31. ANET, 407-410.
32. ANET, 405-407.
33. I. Hjelm, "Brothers Fighting Brothers" in Jerusalem in Ancient History and Tradition, ed. Th. L. Thompson (Sheffield: SAP, 2003), 197-222.

### شخصية داود في القصة والنشيد (ص 419)

1. M. Liverani, "Partire Sul Carro, Per il deserto," AION 32 (1972): 403-415; J. Sasson, "On Idrimi and Sarruwa the scribe," in Nuzi and the Hurrians ed.D.Owens (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1981), 309-324; M.Dietrich and O.Loretz, "Die Inschrift der Statue des Königs Idrimi Von Alalah," UF 13 (1981): 201-268. More recently, N.P.Lemche, Prelude to Israel's Past: Background and Beginning of Israelite History and Identity (Peabody, Mass: Hendrickson, 1998), 157-165.
2. J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related to the old Testament (Princeton University press, 1969), 373-375. Here after ANET.
3. ANET, 253-254.
4. M. Lichtheim, Ancient Egyptian Literature, vol.2, The New Kingdom (Berkeley: University of California press, 1976), 200-203.
5. ANET, 281.
6. F. O. Hvidberg-Hansen, Kanáamaiske myter og legender (Arhus, 1990), 1: 81-998 for an english translation W. W. Hallo, The Context of Scripture, vol.1 Canonical Composition From the Biblical World (Leiden: Brill, 1997), 255-264.
7. J. H. Charlesworth, ed. The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity.(Minneapolis: Fortress, 1987), XV; J. J. M.Roberys "the old Testament's, Contribution to Messianic Expectations" in Charlesworth, The Messiah, 39-51.
8. يستعمل صفة للكهنة في سفر الخروج (28: 41، 30: 30، 40: 15)؛ سفر اللاويين (4: 3، 5، 16: 6، 15: 6)؛ سفر العدد (3: 3، 35: 25) أو كمجاز، (مسوح يهوه)، في سفر صموئيل الأول (24: 7، 71، 26: 9، 11، 16، 23)؛ سفر صموئيل الثاني (1: 14، 16، 19: 22)؛ سفر المراثي (4: 29)؛ (مسوح إله يعقوب) في سفر صموئيل الثاني (23: 1)؛ (مسوحه) أو (مسوحي) أو (مسوحك) في سفر صموئيل الأول (10: 2، 35: 12، 3: 5، 16: 6)؛ صموئيل الثاني (22: 51)؛ إشعيا (45: 1)؛ حبقوق (3: 13)؛ المزامير (2: 2، 18: 51، 20: 7، 28: 8، 84: 10، 89: 39، 52: 132، 10: 17)، سفر الأخبار الثاني (6: 42).
9. مع ذلك، فإن حزائيل ملك سورية يمسخه أيضاً النبي أليشاع (انظر سفر الملوك الأول 19: 15-16). انظر مزيداً من المراجع أدناه.
10. Talmon, "Concepts of Mashiach and Messianism in Early Judaism." In Charlesworth, the Messiah 79-115; here 180.
11. Talmon, "Concepts of Mashiach and Messianism" 81-83: see Further Talmon, "Kingship and the Ideology of the state", in king, Cult and Calendar in Ancient Israel (Jerusalem, 1986), 9-38; Talmon, "Type of Messianic Expectation at the Turn of the Era," in king, Cult and Calendar 202-224.
12. Talmon, "Concepts of Mashiach and Messianism" 84. (هذا الادعاء، يحاول تالمون أن يعطي دعماً تاريخياً لفهم مارتن بوبر اللاهوتي الجوهري للمسيحانية بوصفها إحدى دعائم (الأساس لأصالة اليهودية). M. Buber, Drei Rrden über das Judentum (Frankfurt, 1911), 88-91.
13. Talmon, "Concepts of Mashiach and Messianism" 84. (حول موتيف المسوح، (يعترض تالمون بشكل خاص على استنتاجات ي ج هاينتز J. G. Heintz, "Royal Traits and



- Messianic Figures: A thematic and Iconographical Approach (Mesopotamian Elements)," in Charlesworth, *The Messiah*, 52-66 (حول المفاهيم الأكثر عمومية للخلاص العالمي والسلام الكوني، يبدو أن تالمون يجادل ضمن سياق الدين المقارن، معارضاً بالتحديد شرعية المقارنات المشهورة مع عبادات الحمولة). S, Talmon, "Der Gesalbte Jahwes-biblische und Früh-nach biblische Messias und Heilserwartung", in *Heilserwartungen bei Juden und Christen* (Regensburg, 1982), 27-43.
14. Talmon, "Concepts of Mashiach and Messianism" 85.
15. J. H. Charlesworth, "From Messianology to Christology: problems and prospect," in *the Messiah*, 3-35; here 3 (ليما يتعلق بالقسم الأعظم، أنا مقتنع أن علم (المسيحانية اليهودية قد نشأ من الأزمة وأمل الحروب المكابية اللامسيحانية في القرن الثاني، قبل الميلاد). "Messiahs and Messianic Figures in Proto-Apocalypticism", in Charlesworth, *The Messiah*, 67-75.
16. W.S.Green, "Introduction: Messiah in Judaism: Rethinking the Question," in *Judaisms and Their Messiah at the Turn of the Christian Era*, ed. Neusner, W.S.Green, and E.S.Frerichs (Cambridge University press, 1987), 1-13; here 6. This critique is also appropriate to the article by De Jonge, "Messiah" in *Anchor Bible Dictionary*, 4: 777. (بعد ترديد لأطروحة واقعية). ندوة برنستن، يستعمل دي جونج ثلثي المقالة لمعالجة الموتيفات التي يتم تبنيها في المسيحية اللاحقة (على نحو مزعوم).
17. Th. L. Thompson, "The Intellectual Matrix of Early Biblical Narrative: Inclusive Monotheism in Persian Period Palestine", in *The Triumph of Elohism: From Yahwisms to Judaisms*, ed. D. Edelman (Kampen: Pharos, 1995), 107-124; Edelman, "Historiography in the Pentateuch: Twenty-Five Years After Historicity", *Sjot* 13, no.2(1999): 258-283.
18. J. G. Heintz, "Royal Traits", in *مسند عهد نبوخذ نصر (562-664 ق م) انظر* Charlesworth, *The Messiah*, 64.
19. Talmon, "Concepts of Mashiach and Messianism", 113, against, for example, A. Laato, *A star Is Rising: The Historical Development of the old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations*, University of South Florida International Studies in Formative Christianity and Judaism (Atlanta: scholars, 1997), 236-260 (الذي يناقش بتفصيل كبير لهم ظهور هذه التوقعات في اليهودية المبكرة. انظر أيضاً مناقشة) A. Laato, "About Zion I Will Not Be Silent": The Book of Isaiah as an Ideological Unity, *Coniectanea Biblica. Old Testament Series* 44 (Lund: Almqvist & Wikseu, 1998), 121-123.
20. هكذا يستبعد روبرتس 'The Old Testament's Contribution, p. 40، على سبيل المثال، هذا المقطع كمقطع ذي صلة بمناقشة المسيح في العهد القديم على أساس أنه يشير إلى مسح الترس بالزيت.
21. Thompson, *The Bible in History: The Mythic past*, 217-225.
22. مع أن إشعيا يسند إلى قورش، راعي يهو، تحديداً هذا الدور المسيحي لإعادة بناء الهيكل (إشعيا 44: 28-45: 4)، فإن نشيده حول (وقت إظهار الرحمة) و(يوم خلاص)

يعطسي دور قورش إلى ميلاد إسرائيل جديد. إنَّ عبد يهو، يعقوب، الذي يدعى من رحم أمه (إشعيا 48: 20-49: 3) يستعيد بقية إسرائيل.

(23) حول الفهم المختلف جدًا المتضمن في المسيحية اليهودية والإسلامية، انظر مناقشة

صادق جلال العظم المثيرة للاهتمام > Islamic Fundamentalism Reconsidered: A

Critical Outline of Problem, Ideas, and Approaches, South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East

.(Durham, N.C.: Duke University press, 1995), 40-41

24. F. Garcia Martinez, The Dead Sea Scrolls Translated (Leiden: Brill, 1994),

. انهم رجال ذوي شهرة مثل شمشون إلى جالب CD3 هؤلاء المسحاء يجري وصفهم في ( 34.

(: أرى أن عبارة "المسوحين القدوسين" تشير إلى الأنبياء. انظر المرجع الآتي CD6 الرب.

L.H.Shiffman, "Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls" in Charlesworth, The Messiah, 116-129, here 117.

25. Alter, The David Story: A translation with Commentary of 1 and 2 Samuel

(New York: Norton, 1999) ( ما يوحى ظاهرياً أن سفر الملوك الأول 2: 11 ومشهد موت )

(داود يشكلان خاتمة قصة داود).

26. See I.Hjlem, Jerusalem's Rise to Sovereignty (London: Continuum, 2004).

(27) <Heintz, Messiah, 63>. لأجل هذا النوع من المجاز، الذي ينطوي بشكل خاص على

تشابه هزيم الرعد، وخوار الثيران وزئير الأسود، انظر أيضاً سفر العدد (23: 24؛

24: 8-9؛ سفر التثنية (33: 17)؛ المزامير (18: 14؛ 22: 13-14؛ 29: 3-9)؛ أيوب (

16: 9-10)؛ عاموس (3: 18، 12)؛ إن استعمالاً منافساً للأسد كمجاز [كناية] عن

يهوذا يمكن إيجاده في سفر التكوين (49: 9).

(28) لمناقشة أقدم لهذا اللاهوت، انظر <Thomas, Bible in history, 237-244>.

29. See Hjelm, Jerusalem's Rise to Sovereignty, 241.

30. Thompson, "Twenty-Five Years after Historicity," JSOT 1999.

31. The term is used in anthropology and is discussed by C. Geertz, The Interpretation of Cultures (New York 1973), 91-99.

32. See Further, Th. L. Thomson, "If David Had not Climbed the Mount of Olives", Virtual History and the Bible, ed.J.Cheryl Exum (Leiden: Brill, 2000) 42-58.

33. For an earlier discussion of this theology, see N. P. Lemche, "Because They Have Cast Away the Law of the Lord of Hosts-or we and the Rest of the World: the Authors who Wrote the old Testament" Scandinavian Journal For the old Testament, 1999.

## (1) أمثلة على نشيد لإنسان بانس (ص 475)

1. M. Lichtheim, Ancient Egyptian Literature (Berkely: University of California press, 1975), 1:17

2. Lichtheim, Ancient Egyptian Literature, 1: 24.

3. Lichtheim, Ancient Egyptian Literature, 1: 122, 1: 16.

4. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Related to the old Testament* (Princeton University press, 1969), 7-8. Here after ANET.
5. Th. L. Thompson, "Jerusalem City of God's Kingdom; Common Tropes in the Bible and the "Ancient Near Eastern" *Islamoc studies* 40 (2001): 634-635.
6. Lichtheim, *Ancient Egyptian Treasure*, 1: 136.
7. Lichtheim, *Ancient Egyptian Treasure*, 1: 172.
8. W. W. Hallo, *Context of Scripture* (Liden: Brill, 1997), 1: 77-82.
9. Papyrus Bulaq 17, Stanza 4, in ANET, 365-367.
10. J.L.Foster, *Hymns, Prayers and songs: An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry* (Atlanta: Scholars, 1995), 135-136.
11. Hallo, *Context of Scripture* 1: 109, Lines 54-57. (يُنظر إلى إككاس المصائر نظرة ) (ملبيّة. الشكل المختلف هنا هو جزء من تطوير ثلاثي لبيمة أن ما لم يحدث، قد حدث).
12. Foster, *Hymns, Prayers and songs*, 48-53, stele of Amenmose, Louver no. 286.
13. ANET, 371-372.
14. Hallo, *Context of Scripture*, 1: 62, col. 2.
15. Foster, *Hymns, Prayers and songs*, 58-65.
16. Foster, *Hymns, Prayers and songs*, 149-150.
17. Foster, *Hymns, Prayers and songs*, 151.
18. Foster, *Hymns, Prayers and songs*, 151-152.
19. Lichtheim, *Ancient Egyptian Treasure*, 2: 128.
20. Foster, *Hymns, Prayers and songs*, 118-122.
21. ANET, 377.
22. ANET, 378.
23. ANET, 378-379.
24. Hallo, *Context of Scripture*, 1: 115-122.
25. B.R. Foster, *From Distant Days: Myths, Tales, and Poetry From Ancient Mesopotamia* (Bethesda: CDL, 1995), 316-323; Hallo, *Context of Scripture*, 1: 492-493; Anet, 602-604.
26. Hallo, *Context of Scripture*, 1: 485.
27. ANET, 426.
28. ANET, 177-178.
29. ANET, 397.
30. B.R. Foster, *Before the Muses* (Bethesda: CDL, 1996), 2: 521-524, lone 12-15.
31. Foster, *Before the Muses*, 2: 589.
32. Foster, *Before the Muses*, 2: 578-579.
33. Foster, *Before the Muses*, 2: 606.
34. Foster, *Before the Muses*, 2: 617.
35. the inscription appears in several copies or close variations; cf. D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (University of Chicago press, 1927), 2: 253, par 659 E.
36. ANET, 307.
37. ANET, 384.
38. Hallo, *Context of Scripture*, 2: 147 F.
39. Hallo, *Context of Scripture*, 2: 148-150.
40. The citation Is taken from P.Briant, *From Cyrus to Alexander: the History of the Persian Empire* (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2002), 166.



- (41) اعتراف بالبراءة. قارن نقش نفر-شمشم رع؛ > Harkhuf and the Book of the Dead, chap. 125.
- (42) هذا التعبير الكلاسيكي لنشيد الإنسان البائس في قصة الولادة البطولية لصموئيل له موازيات لا حصر لها، تتعلق خصوصاً بالقدرة على الحياة والموت (التثنية 32: 39؛ سفر المزامير 71: 20)، إككاس قدر المضطهدين (المزامير 75: 8) وقدرته على الفحولة (المزامير 132: 17).
- (43) مشابه لسفر اللاويين (19: 23-24)؛ سفر الأخبار الأول (22: 2)؛ سفر الأخبار الثاني (2: 17) يتعاملان مع إحصاء الأجانب من أجل أعمال السخرة على الهيكل؛ إن سفر الأخبار الأول (29) يحمل خطيئة القصة في سفر الأخبار الأول (21: 1-7) خطيئة إحصاء داود لإسرييل من خلال المنطق الجزائي لراوي القصة.
- (44) يشار إلى تراث الإنسان البائس في شكل قسم [عين]، في إعلان براءة أطول (أيوب 31: 1-40) الذي هو مجاز مشترك للأدب القديم. إن الإشارة الختامية إلى الرعب الإلهي تحدد سياق الحكم [القضاء] (انظر أدناه).
- (45) توجد طبعة سردية من موتيف الصعود الملكي هذا في سفر الملوك الثاني (25: 27-30)؛ قارن أيضاً المزمور (166: 46).
- (46) إن مزمور الشكر برمته، الذي يفتح السفر الخامس من المزامير، موجه إلى هذه الشيمة. إنه يبدأ بسلسلة قصيرة من الأمثلة على معاناة الذين عكس قدرهم عندما استنجدوا بالرب؛ الجائعين والعطاش في الصحراء الذين قادهم في طريق مستقيم إلى مدينة تلي فيها الحاجات (الأبيات 4-9). أولئك الجالسون في ظلام السجن (الأبيات 10-16)؛ الذين يمرضون حتى الموت (الأبيات 17-22)؛ الذين في العاصفة في البحر (الأبيات 23-32)، كل من تضرعوا إلى يهوه فأنقذوا. هذا يؤطر السياق لأجل المقطع الختامي، الذي يعود إلى شخصيقي العطشان والجائع في الصحراء ويجلبهما إلى المدينة التي وعد بها النشيد. تحول الصحراء إلى أورشليم جديدة.
- (47) هذا المزمور يتضمن قائمة ثمانية بركات يهوه (الأبيات 7-9) كعلامات على الذين يكونون سعداء أو "مباركين" (البيت 5؛ انظر المزامير 40: 5؛ المزامير 1؛ إرميا 17: 7). توجد تنويعات قريبة لبعض هذه الموتيفات في المزمور (145: 14).
- (48) قارن أيضاً إشعيا (29: 9-11). هذه القصيدة مبنية بإعكاسات سداسية مزدوجة، الأولى إيجابية ثم سلبية تعكس انتقالاً إلى لاهوت الطريق. لاحظ اليوم القادم للحساب الإلهي الذي تفتح به القصيدة، مع ربطه لثيمات الخصب وتحول المقهورين والعدالة. يُررد هذا في سفر إشعيا (32: 15-18)، حيث يكون التغير من القحط إلى الخصب علامة على السلام الأبدي.
- (49) المشهد الكوني ليوم الحساب حيث يُشفى المقعدون الجرحى من الضربات التي يسدها يهوه.

- (50) يدمج إعكاس حظ البؤساء مع تحويل الصحراء القاحلة إلى أرض خصبة، إلى حد كبير كما في الأمثلة من سفر إشعيا (30؛ 35).
- (51) يؤدي يهوه دور الفاتح الذي يعطي الشعب النفس لكي يحيا به ويتولى مهمة خلق ملكوته. النصف الثاني من الإصحاح (42، 13-17) يقدم إعكاساً لنشيد الإنسان البائس عندما يؤدي يهوه دور المحارب، في حين أن القسم الثالث من النشيد يصبح تعليمياً (الأبيات 18-25).
- (52) انظر طبعة أكثر توسعاً في رقم (104).
- (53) إن نشيد إعكاس الحكم الإلهي هذا ضد إسرائيل ويعكس قدر راحيل المسبوك في قصة سفر التكوين (35: 16-20) يُنشد نشيد مشابه لأورشليم في سفر زكريا (8: 1-8) في حين يتكلم سفر هوشع (11: 8-12) على نحو مماثل عن عودة أفرام من المنفى.
- (54) هذا هو عكس نشيد الإنسان البائس، الذي يستعمل بعض الموتيفات ذاتها لبني مرثية. قارن المزمور (23).
- (55) قارن سفر إشعيا (6).
- (56) الثيمة يجري تبنيتها مرة أخرى في سفر حزقيال (33: 22).
57. F. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll Translated: The Qumran Texts in English (Leiden: Brill, 1994), 104-105.
58. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 108-109.
59. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, P. 116-117.
60. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, P. 189.
61. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 203-204.
62. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 204.
63. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 205.
64. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 225.
65. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 303-304.
66. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 337-338.
67. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 365.
68. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 384-385.
69. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 394.
70. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 395.
71. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 436.
72. Garcia Martinez, The Dead Sea Scroll, 437.
- (73) ثمة قصص موازية في إنجيل مرقس (10: 42-52) وبترتيب مختلف وسياق مختلف في إنجيل لوقا (18: 35-43؛ 22: 25-27).
- (74) توجد حكاية مشابهة في إنجيل مرقس (10: 46-52).
- (75) قارن الثيمة نفسها في قصة قائد المئة في إنجيل لوقا (7: 1-10).
- (76) قارن الأمثلة المشابهة في إنجيل لوقا (18: 18-30)؛ التي لها موازيات في إنجيل متى (19: 13-15)؛ وإنجيل مرقس (10: 13-16).



## (2) شهادات الملك الصالح (ص 497)

1. L. King, Chronicles Concerning Early Babylonian Kings (London, 1907), 87-96; B.Lewis, The Sargon Legend ASORDS 4 (Missoula, 1980); W.W.Hallo, The Book of the People, BJS 225 (Atlanta: Scholars, 1991), 130-131; ANET, 119; W.W. Hallo, Context of Scripture (Leiden: Brill, 1997), 1: 461.
2. G. Dossin, "L'Inscription de Fondation de Yahdunlim, roi de Mari," Syria 32 (1935): 1-28; A.Malamat, "Campaigns to the Mediterranean by Iahdunlim and other early Mesopotamian Rulers", As 16 (1965): 365-372; ANET, 556-557.
3. Luckenbill, Annals of sennacherib, 116; D.J.Wiseman, A NEW Stela of Assur Nasirpal II," Iraq 14 (1952): 24-44; ANET, 558.
4. D. D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol.2 (University of Chicago press, 1926-1927). Here after Luckenbill, VOL. 2.
5. «Luckenbill, Vol. 2, sec. 647-659». يمكن إيجاد تنويعات أطول وأقصر على هذه السردية لدى «Luckenbill, vol. 2, sec. 659 A-E and 666-665». في نقش مصمم لتمثال الملك ومكتوب بشكل واضح ليؤدي وظيفة سردية مماثلة > Luckenbill, vol.2, sec 666-677» يُردد كثير من العناصر الثيمية لهذه القصة لوصف أسرحدون بأنه مختار من قبل آشور ومردوك بأنه مستعيد الهياكل والعبارات في كل أنحاء الإمبراطورية.
6. F. H. Weissbach, Weissbach, Die Inschriften Nebukadnezars IIim Wadi Barissa Und Naahr el-kelb (Leipzig, 1906); ANET, 307.
7. ANET, 308-311.
8. C. T. Gadd, "The Harran Inscription of Nabonidus", Anatolian Studies 8 (1958): 35-92; W. Röllig, "Erwägungen neuen Stelen König Nabonids", ZA 22(1964): 218-260; ANET, 562-311. ANET, 562-563.
9. في الجزيرة العربية الوسطى في العهد الهلنستي، يمثل الهلال الإله وُد (دود، "المحبوب"، حامى الفقراء والمحتاجين.
10. ANET, 315-316
11. ANET, 316-317.
12. «Hallo, Context of Scripture, 1: 185-192». لا ينبغي سوى في تركيبه البدني على ألواح الصلصال، يستعمل قبل النقش في البرونز كما هو مشروح في ترويسة الشذرة «A. Hallo, Context of Scripture, 1: 190 b :28a». اللوح السابع، غير كامل. لم يحول بعد إلى لوح برونزي. مناقشة قديمة لصفة السردية الحتية كقصة بطولية وعلاقة السرديات الثلاث التالية بالقصة الكتابية، انظر على نحو خاص > H.Cancik, Mythische und historische Wahrheit; Cancik, Grundzüge der Hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung (Wiesbaden: Harrassowitz, 1976).
13. Hallo, Context of Scripture, 1: 192-193; R.H. Beal, "Kurunta of Tarhuntassa and the Imperial Hittite Mausoleum", Anatolian Studies 43 (1993): 29-39; S.Heinhold-Krahmer, "Zur Bronzetafel aus Boghazköy und

- ihrem historischen Inhalt", *Arkiv Für Orient Forschung* 38-39 (1991-1992): 138-159.
14. H.Hoffner, "The Last Days of Khattusha" in *The Crisis Years: The Twelfth Century BCE: From Beyond the Danube to the Tigris*, ed.W.A.Ward (Dubuque Kandall Hunt, 1992), 46-52; Hallo, *Context of Scripture*, 1: 192-193.
  15. S. Smith, *The Statue of Idrimi*(London, 1949); J. Sasson", on Idrimi and Sarruwa the scribe", in *Nuzi and the Hurrians*, ed. D. Owens (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 1981), 309-324; M.Dietrich and O.Loretz, "Die Inschriften der Statue des Königs Idrimi von Alalah", *UF* 13 (1981): 201-268; ANET, 557-558; Hallo, *Context of Scripture*, 1: 479-480.
  16. S. Parker, *Stories in Scripture and In Scriptures: Comparative studies on Narratives in Northwest Semitic Inscriptions and the Hebrew Bible* (OXFORD University press, 1997), 76-83; J.Tropper, *Die Inschriften von Zincirli*, ALASP 6 (Münster: Ugarit Verlage, 1993), 27-46; W.W.Hallo, *the Context of Scripture*, vol.2, *Monumental Inscriptions* (Leiden: Brill, 2000), 147 f.
  17. M. L. Barré, "An Analysis of the Royal Blessing in the Karatepe Inscription," *Maarav* 3(1982): 177-194; K.L.Younger, "the Phoenician of Azatiwada: An Integrated Reading", *Jss* 43 (1998): 11-47; Hallo, *Context of Scripture*, 2: 148-150.
  18. S. Moscati, *The Phoenicians* (New York: Abbeville, 1988), 305; Hallo, *Context of Scripture*, 2: 151-152.
  19. J.Green Field, "The Zakir Inscription and the Dankhied", *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1972), 1: 174-191; B.Otzen, "the Aramaic Inscriptions", ed. P. J. Rijs and M. L. Buhl (Copenhagen: National museet, 1990), 267-318; Hallo, *Context of Scripture*, 2: 155.
  20. Tropper, *Inschriften*, 54-97; H.Niehl, "Zum Totenkult der Könige von Sam'al im 9. und 8.Jh.V.Chr.", *SEL* 11(1994): 58-73; Hallo, *Context of Scripture*, 2: 155.
  21. Tropper, *Inschriften*, 98-139; K.Younger, "panammuwa and Bar-Rakib: Two Structural analyses", *JANES* 18 (1986): 91-100; Hallo, *Context of Scripture*, 2: 158-160.
  22. Tropper, *Inschriften*, 132-139; Younger, "Panammuwa", 100-103; Hallo, *Context of Scripture*, 2: 160-161.
  23. R. Doussaud, *Les monuments Palestiens et Judaiques au Musée du Louvre* (Paris, 1912), 4-22; H.Donner and W.Röllig, *Kanaanäische und Armäische Inschriften*, Text 181; J.Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions* (OXFORD, 1971), 1: 71-82; E. Ullendorf, "The Moabite stone", in *Documents From old Testament Times*, ed. D.W.Thomas (New York, 1958), 195-197; W. F. Albright, "The Moabite Stone", ANET, 320-321; K. A. D. Smelik, "The Inscription of King Mesha, in Hallo, *Context of Scripture*, 2: 137-138.

(24) يستند تصنيفي على التوازي بين عُمرى وكموش، الذي يوحى بموتيف العجرفة كما في حديث ريشقة من قصة حزقيال في سفر إشعيا (7:36).

(25) إن ارتباط آريل مع دود في قصة ميشع قد نوقش كثيراً. انظر الآن أطروحة ج أثاس G. Athas, *The Tel Dan Inscription: A Reappraisal and a New Interpretation*, dwd CIS(Sheffield: SAP. For thcoming). إن السورود الممكن للنعت اللاهوتي دود عبر نهر الأردن هو مثير للاهتمام نظراً لأن اسم الإله ود (بالعربية دود: الإله) مع الهلال

والسجمة، اللذين يدلان على إله الحب النبى وإله العناية بالآخرين، المشابه للمفهوم السامرى للرب يهوه، هذا الاسم ىرد فى نقشين يوجدان فى خان قرية الفاو النبى فى الحجاز (بأذن من متحف جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية فى الرياض).

## ثبت المراجع

## Bibliography

- P. Achtemeier, 'Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae,' *Journal of Biblical Literature* 89 (1970), 265-291.
- P. Achtemeier, 'The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae,' *Journal of Biblical Literature* 91 (1972), 198-221.
- G. W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine* (Sheffield: SAP, 1999).
- S. J. al-Azm, *Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches*, *South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, (Durham: Duke University Press, 1995).
- B. Albrektson, *History and the Gods: An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the ancient Near East and in Israel* (Lund: Gleerup, 1967).
- R. Alter, *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel* (New York: W. W. Norton, 1999).
- W. Anderson, *Kaiser und Abt: Die Geschichte eines Schwanks*, *Folklore Fellows Communications* 42 (Helsinki, 1923).
- G. Athas, *The Tel Dan Inscription: A Reappraisal and a New Interpretation*, *Copenhagen International Seminar* 12 (Sheffield: SAP, 2003).
- P. Auffret, *Hymn d'Egypte et d'Israel: etudes de structure litteraires*, *OBO* 34 (Freiburg: Universitätsverlag, 1981).
- G. Auld, *Kings without Privilege: David and Moses in the Story of the Bible's Kings* (Edinburgh: T&T Clark, 1994).
- M.L. Barré, 'An Analysis of the Royal Blessing in the Karatepe Inscription', *Maarav* 3 (1982), 177-194.
- D. Ben-Amos, *Narrative Forms in the Haggadah* (unpublished PhD: Indiana University, 1967).
- D. Ben-Amos, *Folklore in Context: Essays* (New Delhi, 1982).



- R.H. Beal, 'Kurunta of Tarhuntassa and the Imperial Hittite Mausoleum', *Anatolian Studies* 43 (1993), 29-39.
- J. A. Black, 'The New Year Ceremonies in Ancient Babylon: "Taking Bel by the Hand" and a Cultic Picnic,' *Religion* 11 (1981), 39-59.
- M. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus: Studies in the Bible and Early Christianity* 5 (Toronto: Mellen, 1984).
- M. Borg, 'A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus,' *Forum* 2 (1986), 81-102.
- J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt: Historical Documents II* (New York: Russell and Russell, 1907).
- J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt: Historical Documents III* (New York: Russell and Russell, 1906).
- J. H. Breasted, *The Dawn of Conscience* (New York: Doubleday, 1933).
- P. Briant, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2002).
- R. E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (New York, 1993).
- M. Buber, *Drei Reden über das Judentum* (Frankfurt, 1911).
- D. E. Bynum, *Daemon in the Wood: A Study of Oral Narrative Patterns* (Cambridge Mass: Harvard, 1978).
- R.A. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies* (Oxford: Clarendon, 1954).
- H. Cancik, *Mythische und Historische Wahrheit, Stuttgarter Bibelstudien* (Stuttgart, 1970).
- H. Cancik, *Grundzüge der Hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1976).
- R. Carroll, *The Wolf in the Sheepfold: The Bible as Problematic for Theology*, (London: SCM Press, 1991).
- J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1987).
- J. H. Charlesworth, 'From Messianology to Christology: Problems and Prospects,' in J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1987), 3-35.
- A. Clarke Wire, *Holy Lives, Holy Deaths: A Close Hearing of Early Jewish Storytellers* (Atlanta: SBL, 2001).
- F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1973).
- J. D. Crossan, *Sayings Parallels: A Workbook for the Jesus Tradition* (Philadelphia: Fortress, 1986).
- J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Edinburgh: T&T Clark, 1991).
- O. Davidsen, *Christi Fødsel: Tekster og Tolkninger År Totusind* (Højbjerg: Hovedland, 2000).
- S. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom* (New York: Seabury, 1983).
- W. D. Davies and D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St Matthew III* (Edinburgh: T&T Clark, 1997).
- M. Dietrich and O. Loretz, 'Die Inschrift der Statue des Königs Idrimi von Alalah,' *Ugaritische Forschungen* 13 (1981), 201-268.
- P. E. Dion, 'The "Fear Not" Formula and Holy War', *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970), 565-570.
- H. Donner and W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften* 1-3 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1964-1968).
- G. Dossin, 'L'Inscription de Fondation de Yahdun-Lim, roi de Mari', *Syria* 32 (1935), 1-28.



- R. Doussaud, *Les monuments palestiniens et judaïques au Musée du Louvre* (Paris, 1912).
- A. Dundes, 'Text, Texture and Context', *Southern Folklore Quarterly* 20 (1965), 251-61.
- B. D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York: Oxford University Press, 1997).
- B. D. Ehrman, *Jesus, Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Cambridge: Oxford University, 1999).
- J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament*, 3 vols. (Göttingen, 1780-1783 = *Introduction to the Study of the Old Testament*, 1888).
- J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament*, 2 vols. (Göttingen, 1804-1827).
- T. Engberg-Pedersen (ed.), *Den historiske Jesus og hans Betydning* (Copenhagen: Museum Tusculanum, 1998).
- T. Engberg-Petersen, *Paul and the Stoics* (Louisville: Westminster, 2000).
- G. Fecht, 'Die Israelstele, Gestalt und Aussage,' *Fontes atque Pontes: Eine Festgabe für Hellmut Brunner, Ägypten und Altes Testament* 5 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983), 106-138.
- L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841; ET, *The Essence of Christianity*, 1854, reprint New York: Harper, 1956).
- I. Finkelstein and N.A. Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts* (New York: The Free Press, 2001).
- J. M. Foley, *The Theory of Oral Composition* (Bloomington: U. of Indiana, 1988).
- J. M. Foley, *The Singer of Tales in Performance* (Bloomington: U. of Indiana, 1995).
- R. T. Fortna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Sources Underlying the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).
- B.R. Foster, *From Distant Days: Myths, Tales and Poetry from Ancient Mesopotamia* (Bethesda: CDL, 1995).
- B.R. Foster, *Before the Muses II* (Bethesda: CDL, 1996).
- J. L. Foster, *Hymns, Prayers and Songs: An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry* (Atlanta: Scholars Press, 1995).
- R. E. Freed, Y. J. Markowitz and S. H. D'Auria (eds.), *Pharaohs of the Sun: Akhenaton, Nefertiti Tutankhamen*, (Boston: Bulfinch Press, 1999).
- R. W. Funk and R.W. Hoover, *Five Gospels, One Jesus: What Did Jesus Really Say?* (Sonoma: Polebridge, 1992).
- C. J. Gadd, 'The Harran Inscriptions of Nabonidus', *Anatolian Studies* 8 (1958), 35-92.
- G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel* (London, 1988).
- F. Garcia Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English* (Leiden: Brill, 1994).
- F. Garcia Martinez and E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (Leiden: Brill, 2000).
- C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973).
- J. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions I* (Oxford: Clarendon Press, 1971).
- J. A. Goldstein, *I-II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*, *Anchor Bible* 41 (Garden City: Doubleday, 1977, 1986).
- N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel* (New York: Maryknoll, 1979).
- N. K. Gottwald, *The Politics of Ancient Israel* (Louisville: Westminster, 2001).
- M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (London, SPCK, 1974).
- L. L. Grabbe, (ed.) *Can A History of Israel be Written? European Seminar on Historical Methodology I* (Sheffield: SAP, 1997).
- W.S. Green, 'Introduction: Messiah in Judaism: Rethinking the Question,' in J. Neusner, W.S. Green and E.S. Frerichs (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge U. Press: Cambridge, 1987), 1-13.

- J. Greenfield, 'The Zakir Inscription and the Danklied', *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies, I* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1972), 174-191.
- D. Gunn, *The Story of King David* (Sheffield: SAP, 1978).
- D. Gunn, *The Fate of King Saul* (Sheffield: SAP, 1980).
- W. W. Hallo, *The Book of the People*, BJS 225 (Atlanta: Scholars Press, 1991).
- W. W. Hallo, *The Context of Scripture I: Canonical Compositions from the Biblical World* (Leiden: Brill, 1997).
- W. W. Hallo, *The Context of Scripture 2: Monumental Inscriptions from the Biblical World* (Leiden: Brill, 2000).
- P. D. Hanson, 'Messiahs and Messianic Figures in Proto-Apocalypticism', in J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1987), 67-75.
- A. Harrak, 'Tales about Sennacherib', in P.M. Michèle Daviau, *The World of the Arameans* (Sheffield: SAP, 2001), 168-89.
- S. Heinhold-Krahmer, 'Zur Bronzetafel aus Boghazköy und ihrem historischen Inhalt', *Arkiv für Orientforschung* 38-39 (1991-1992), 138-158.
- J.-G. Heintz, 'Royal Traits and Messianic Figures: A Thematic and Iconographical Approach (Mesopotamian Elements)', in J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1987), 52-66.
- A. Hermann, *Die ägyptische Königsnovelle* (Glückstadt, 1938).
- I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis* (Sheffield: SAP, 2000).
- I. Hjelm and T. L. Thompson, 'The Victory Song of Merneptah: Israel and the People of Palestine,' *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (2002), 3-18.
- I. Hjelm, 'Brothers Fighting Brothers: Jewish and Samaritan Ethnocentrism in Tradition and History', in T. L. Thompson (ed.), *Jerusalem in Ancient History and Tradition* (London: T&T Clark International, 2003), 197-222.
- I. Hjelm, *Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition* (London: T&T Clark International, 2004).
- E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels* (New York: Norton, 1965).
- E. J. Hobsbawm, *Bandits* (New York: Delacorte, 1969).
- H. Hoffner, 'Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography, in H. Goedicke and J. J. M. Roberts (eds.), *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1975), 49-62.
- H. Hoffner, 'The Last Days of Khattusha', in W.A. Ward (ed.), *The Crisis Years: The Twelfth Century BCE: From Beyond the Danube to the Tigris* (Dubuque: Kendall/Hunt, 1992), p.46-52.
- R. A. Horsley (with J.S. Hanson), *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus* (New York: Seabury, 1985).
- R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Francisco: Harper and Rowe, 1987).
- R. A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement* (New York: Crossroads, 1989).
- R. A. Horsley, *The Liberation of Christmas: The Infancy Narratives in Social Context* (New York, 1993).
- A. Huck and H. Greeven, *Synopsis of the First Three Gospels: With the Addition of the Johannine Parallels*, 13<sup>th</sup> ed (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1981).
- F. O. Hvidberg-Hansen, *Kana'anæiske myter og legender I* (Århus: Universitetsforlag, 1990).
- D. Irvin, *Mytharion: The Comparison of Tales from the Old Testament and Ancient Near East* (Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1978).
- D. Irvin and T. L. Thompson, 'The Joseph and Moses Narratives,' in J. Hayes and J. M. Miller (eds.), *Israelite and Judean History* (Philadelphia: Westminster, 1977), 147-212.



- G. Jackson, "Have Mercy on Me," *Copenhagen International Seminar* 10 (Sheffield: SAP, 2002).
- T. Jacobsen, 'Religious Drama in Ancient Mesopotamia,' in H. Goedicke and J.J.M. Roberts (eds.), *Unity and Diversity*, (London, 1975), 65-97.
- E. Jensen, *Die unendliche Geschichte* (Stuttgart, 1979).
- P. Jensen, 'Aussetzungsgeschichten,' *Reallexikon der Assyriologie I* (Berlin: de Gruyter, 1928), 322-324.
- J. Jeremias, *Die Abendmalsworte Jesu* (Göttingen, 1935).
- A. Jolles, *Einfache Formen* (Halle: Niemeyer, 1929).
- J. de Jonge, 'Messiah', in *Anchor Bible Dictionary IV* (Garden City: Anchor, 1992), 777-779.
- S. Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, BZAW 177 (Berlin: de Gruyter, 1989).
- L. King, *Chronicles Concerning Early Babylonian Kings II* (London, 1907).
- J. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections, Studies in Antiquity and Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1987).
- J. Kloppenborg, *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance* (Polebridge: Sonoma, 1988).
- J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Edinburgh: T&T Clark, 2000).
- H. Koester, 'Apocryphal and Canonical Gospels,' *Harvard Theological Review* 73 (1980), 105-130.
- H. Koester, *Introduction to the New Testament*, vol. 2 (Philadelphia: Fortress, 1982).
- S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer* (Bloomington: Indiana U. Press, 1969).
- H. S. Kvanvig, 'Gen 6,3 and the Watcher Story,' *Henoch* 25 (2003), 1-20.
- A. Laato, *A Star is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations, University of South Florida International Studies in Formative Christianity and Judaism* (Atlanta: Scholars Press, 1997).
- A. Laato, "About Zion I will not be silent": *The Book of Isaiah as an Ideological Unity, Coniectanea Biblica, Old Testament Series 44* (Lund: Almqvist and Wiksell International, 1998).
- R. Labat, *Le Caractère Religieux de la Royauté Assyro-Babylonienne, Etudes D'Assyriologie, Tome II* (Paris: Librairie D'Amerique et D'Orient, 1939).
- B. Lafont, 'Le Roi de Mari et les prophètes du dieu Adad,' *Revue d'Assyriologie* 78 (1984), 7-18.
- W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1960).
- W. G. Lambert, 'The Great Battle of the Mesopotamian Religious Year: The Conflict in the Akitu House,' *Iraq* 25 (1963), 189-190.
- R. Laurentin, *Les Evangiles de l'Enfance du Christ: Vérité de Noël au-delà des mythes* (Paris, 1982).
- N. P. Lemche, 'The Old Testament a Hellenistic Book?' *Scandinavian Journal for the Old Testament* 7 (1993), 163-93.
- N. P. Lemche, *Prelude to Israel's Past: Background and Beginnings of Israelite History and Identity* (Peabody, Mass: Hendrickson, 1998).
- N. P. Lemche, *The Israelites in History and Tradition* (Louisville: Westminster, 1998).
- N. P. Lemche, 'Because They have Cast Away the Law of the Lord of Hosts—or We and the Rest of the World: The Authors who Wrote the Old Testament,' *Scandinavian Journal for the Old Testament* 17 (2003), 268-290.
- J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1993).
- B. Lewis, *The Sargon Legend, American Schools of Oriental Research Dissertation Series 4* (Missoula: Scholars Press, 1980).
- M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I: The Old Kingdom* (Berkeley: University of California Press, 1975).

- M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature II: The New Kingdom* (Berkeley: University of California Press, 1976).
- M. Liverani, 'Partire sul carro, per il deserto,' *AION* 32 (1972), 403-415.
- M. Liverani, 'The Ideology of the Assyrian Empire,' in M. T. Larsen (ed.), *Power and Propaganda* (Copenhagen, 1979), 297-317.
- M. Liverani, *Prestige and Interest: International Relations in the Near East: ca 1600-1100 BC, History of the Ancient Near East I* (Padua, 1990).
- M. Liverani, *Oltre la Bibbia: Storia antica di Israele* (Rome: Laterza, 2003).
- T. Longman, *Fictional Akkadian Autobiography* (New York, 1988).
- A. Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1960).
- O. Loretz, *Ugarit und die Bibel: Kanaanäische Götter und Religion im alten Testament* (Darmstadt, 1990).
- D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib, Oriental Institute Publications 2* (Chicago: University of Chicago Press, 1920).
- D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia I- II* (Chicago: University of Chicago Press, 1926-1927).
- H. J. Lundager Jensen, *Gammeltestamentlig religion: En indføring* (Anis: Frederiksberg, 1998).
- B. Maader, 'Ares', in *Lexikon des früh-griechischen Epos I*, col. 1246-1265.
- B. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress, 1988).
- B. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco: Harper, 1993).
- A. Malamat, 'Campaigns to the Mediterranean by Iahdunlim and other early Mesopotamian Rulers', *Assyriological Studies* 16 (1965), 365-372.
- A. Malamat, 'A Mari Prophecy and Nathan's Dynastic Oracle,' *Prophecy: Essays Presented to G. Fohrer, BZAW* 150 (Berlin: De Gruyter, 1980), 68-82.
- G. L. Mattingly, 'The Pious Sufferer: Mesopotamia's Traditional Theodicy and Job's Counsellors,' in W.W. Hallo (ed.), *The Bible in Light of Cuneiform Literature: Scripture in Context III, Ancient Near Eastern Texts and Studies* 8 (Lewiston, N.Y.: Mellon, 1990), 305-348.
- J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 3 vols. *The Anchor Bible Reference Library* (New York: Doubleday, 1991, 1994, 2000).
- E. Meyer, *Geschichte des Altertums II* (Berlin: Topelmann, 1913).
- T. Mettinger, *The Riddle of the Resurrection: "Dying and Rising" Gods in the Ancient Near East, Coniectanea Biblica* 59 (Stockholm: Almqvist and Wiksell, 2000).
- P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel, Harvard Semitic Monographs* 5 (Cambridge: Harvard University Press, 1973).
- P. D. Miller and J. J. M. Roberts, *The Hand of the Lord: A Reassessment of the Ark Narrative* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977).
- S. Moscati, *The Phoenicians* (New York: Abbeville, 1988).
- M. Müller, *Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien* (Leiden: Brill, 1984).
- M. Müller, *Kommentar til Mattæusevangeliet*, (Århus: Universitetsforlag, 2000).
- W. J. Murnane, 'The History of Ancient Egypt,' in J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East, vol 2* (New York: Doubleday, 1995), 712-714.
- H. Niehr, *Der Höchste Gott, BZAW* 190 (Berlin: de Gruyter, 1990).
- H. Niehr, 'Zum Totenkult der Könige von Sam'al im 9. Und 8. Jh.v.Chr.', *Studi Epigrafici e Linguistici* 11 (1994), 58-73.
- F. A. J. Nielsen, *The Tragedy in History, Copenhagen International Seminar* 4 (Sheffield: SAP, 1997).
- K. Nielsen, *For a Tree There is Hope* (Århus: Universitetsforlag, 1989).
- E. Nodet, *A Search for the Origins of Judaism: From Joshua to the Mishnah* (Sheffield: SAP, 1997).



- B. Oded, *Mass Deportation and Deportees in the Neo-Assyrian Empire* (Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag, 1979).
- B. Oded, *War, Peace and Empire: Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions* (Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag, 1992).
- R. Otto, *The Idea of the Holy* (1951).
- B. Otzen, 'The Aramaic Inscriptions', in P. J. Rijs and M. L. Buhl (eds.), *Hama II, 2* (Copenhagen: Nationalmuseet, 1990), 267-318.
- S. Parker, *Stories in Scripture and Inscriptions: Comparative Studies on Narratives in Northwest Semitic Inscriptions and the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1997).
- M. Parry and A. Lord, *Serbo-Croatian Heroic Songs, 2 vols.* (Cambridge, Mass.: Harvard, 1960).
- M. Prior, *The Bible and Colonialism: A Moral Critique, The Biblical Seminar 48* (Sheffield: SAP, 1997).
- M. Prior, 'The Moral Problems of the Land Traditions of the Bible', in M. Prior (ed.), *Western Scholarship and the History of Palestine* (London: Melisende, 1998), 41-81.
- J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament = ANET* (Princeton: Princeton University Press, 1969).
- D. B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times* (Princeton: Princeton University Press, 1992).
- V. K. Robbins, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark* (Minneapolis: Fortress, 1992).
- J. J. M. Roberts, 'The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations,' in J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1987), 39-51.
- J. Robinson, 'Logoi Sophon': on the Gattung of Q,' in J. Robinson and H. Koester, *Trajectories Through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971), 71-113.
- J. Robinson, P. Hoffmann and J. Kloppenborg, *Documenta Q: Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research: Excerpted, Sorted and Evaluated* (Leuven: Peeters, 1996ff.).
- W. Röllig, 'Erwägungen zu neuen Stelen König Nabonids', *Zeitschrift für das Assyriologie* 22 (1964), 218-260.
- H. W. F. Saggs, *Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel* (London, 1978).
- H. W. F. Saggs, 'Assyrian Prisoners of War and the Right to Live', *Archiv für Orientforschung* 19 (1982), 85-93.
- E. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978).
- E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985).
- E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin, 1993).
- J. Sasson, 'On Idrimi and Sarruwa the Scribe,' in D. Owens (ed.), *Nuzi and the Hurrians* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1981), 309-24.
- L. H. Schiffmann, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, The Background of Christianity, the Lost Library of Qumran* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994).
- J. Schröter and R. Brucker (ed.), *Der historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, BZNW 114* (Berlin: de Gruyter, 2002).
- R. Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).
- A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1906; 2<sup>nd</sup> Ed. 1913; Eng. Trans. *The Quest for the Historical Jesus*, 1910).
- L. H. Schiffman, 'Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls', in J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Fortress Press: Minneapolis, 1987), 116-129.



- N. Silberman and I. Finkelstein, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts* (New York: Free Press, 2001).
- S. Smith, *The Statue of Idrimi* (London, 1949).
- P. Stenhouse, *Kitab al-Tarikh of Abu l'Fath* (translated into English, with notes), *Studies in Judaism I* (Sidney: University of Sidney Press, 1985).
- F. Storr, *Sophocles: With an English Translation, Loeb Classical Library 20-21* (London: Heinemann, 1912).
- K. Stott, 'Herodotus and the Old Testament: A Comparative Reading of the Ascendancy stories of King Cyrus and David,' *Journal for the Study of the Old Testament* 16 (2002), 52-78.
- J. F. Strauss, *Das Leben Jesus kritisch bearbeitet*, 2 vols (1835-36; ET. *Life of Jesus*, 1906).
- J. F. Strauss, *The Christ of Faith and the Jesus of History: A Critique of Schleiermacher's Life of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1977).
- S. Talmon, 'Der Gesalbte Jahwes--biblische und frühnachbiblische Messias und Heilserwartung', in *idem*, *Heilserwartungen bei Juden und Christen* (Regensburg, 1982), 27-43.
- S. Talmon, 'Kingship and the Ideology of the State', *King, Cult and Calendar in Ancient Israel* (Jerusalem, 1986), 9-38.
- S. Talmon, 'Types of Messianic Expectation at the Turn of the Era,' in S. Talmon, *King, Cult and Calendar in Ancient Israel* (Jerusalem, 1986), 202-224.
- S. Talmon, 'The Concepts of *Mashiach* and Messianism in Early Judaism', in J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1987), 79-115.
- J. Taylor, 'The Coming of Elijah, Mt 17,10-13 and Mark 9,11-13: The Development of the Texts,' *Revue Biblique* 98 (1991), 107-119.
- G. Theissen, *Sociology of Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1978).
- G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (Philadelphia: Fortress, 1983).
- G. Theissen and A. Merz, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (Göttingen, 1996).
- S. Thompson, *Motif Index of Folk Literature*, 6 vols (Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958).
- T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (Berlin: de Gruyter, 1974; 3<sup>rd</sup> ed. London: Trinity Press International, 2002).
- T. L. Thompson, 'A New Attempt to Date the Patriarchal Narratives', *Journal of the American Oriental Society* 98 (1978), 76-84.
- T. L. Thompson, 'Conflict Themes in the Jacob Narrative', *Semeia* 15 (1979), 5-26.
- T. L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel* (Sheffield: SAP, 1987).
- T. L. Thompson, *The Early History of the Israelite People from the Written and Archaeological Sources, Studies in the History of the Ancient Near East 4* (Leiden: Brill, 1992; 3<sup>rd</sup> ed. 2001).
- T. L. Thompson, 'How Yahweh Became God: Exodus 3 and 6 and the Center of the Pentateuch,' *Scandinavian Journal for the Old Testament* 8 (1994).
- T. L. Thompson, 'The Intellectual Matrix of Early Biblical Literature: Inclusive Monotheism in Persian Period Palestine,' in D. Edelman (ed.), *The Triumph of Elohism: From Yahwisms to Judaisms* (Kampen: Pharos, 1995), 107-126.
- T. L. Thompson, 'He is Yahweh; He Does What is Right in his Own Eyes: The Old Testament as a Theological Discipline II,' *Tro og Historie, Forum for Bibelsk Eksegese* 7 (Frederiksberg: Museum Tusculanum, 1996), 246-262.
- T. L. Thompson, 'Historie og teologi i overskrifterne til Davids salmer,' *Collegium Biblicum Arbog* (1997), 88-102.
- T. L. Thompson, '4Q Testimonia and Bible Composition: A Copenhagen Lego Hypothesis,' in F.C. Cryer and Th.L. Thompson (eds.), *Qumran between the Old and New Testaments* (Sheffield: SAP, 1998), 261-76.

- T. L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create A Past* (London: Jonathan Cape, 1999) = *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel* (New York: Basic Books, 1999).
- T. L. Thompson, 'Historiography in the Pentateuch: Twenty-Five Years after Historicity', *Scandinavian Journal for the Old Testament* 13,2 (1999), 258-283.
- T. L. Thompson, 'If David Had Not Climbed the Mount of Olives,' in J. C. Exum (ed.), *Virtual History and the Bible* (Leiden: Brill, 2000), 42-58.
- T. L. Thompson, 'Jerusalem as the Cith of God's Kingdom; Common Tropes in the Bible and the Ancient Near East,' *Islamic Studies* 40 (2001), 632-647.
- T. L. Thompson, 'From the Mouth of Babes, Strength: Psalm 8 and the Book of Isaiah,' *Scandinavian Journal for the Old Testament* 16 (2002), 226-245.
- T. L. Thompson, 'Kingship and the Wrath of God: Or Teaching Humility,' *Revue Biblique* 109 (2002), 161-96.
- T. L. Thompson, 'Can a History of Ancient Jerusalem and Palestine be Written?', in T. L. Thompson (ed.) *Jerusalem in Ancient History and Tradition* (London: T&T Clark, 2003), 1-15.
- T. L. Thompson (ed.), *Jerusalem in Ancient History and Tradition* (London: T&T Clark International/ Continuum, 2003).
- J. Tropper, *Die Inschriften von Zincirli, ALASP 6* (Münster: Ugarit Verlag, 1993).
- E. Ullendorf, 'The Moabite Stone', in D. W. Thomas (ed.), *Documents from Old Testament Times* (New York, 1958), 195-197.
- A. Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrier* (Jena, 1921).
- J. C. VanderKam, *Enoch and the Growth of the Apocalyptic Tradition, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 2* (Washington, 1984).
- J. C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).
- J. van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven: Yale University Press, 1983).
- J. van Seters, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville: Fortress Press, 1992).
- J. Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (1892; Philadelphia: Fortress, 1971).
- F. H. Weissbach, *Die Inschriften Nebukadnezars II im Wadi Brissa und am Naahr el-Kelb* (Leipzig, 1906).
- W. M. L. de Wette, *A Critical and Historical Introduction to the Canonical Scriptures of the Old Testament* (original German, 1817; Eng. trans. with notes of T. Parker: 1843).
- J. A. Wilson, *Historical Records of Ramses III, SAOC 12* (Chicago: University of Chicago Press, 1936).
- A. Wire, 'The Structure of the Gospel Miracle Stories,' *Semeia* 11(1978), 83-113.
- D. J. Wiseman, 'A New Stela of Assur Nasir-pal II', *Iraq* 14(1952), 24-44.
- E. R. Wolf, *Peasants* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1966).
- W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (1901; ET: *The Messianic Secret in the Gospels*, 1971).
- G. E. Wright, *The Old Testament Against its Environment* (New York, 1955).
- N. Wyatt, *Myths of Power: A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition, UBL 13* (Münster, 1996).
- N. Wyatt, 'Arms and the King', in *Und Moses Schrieb dieses Lieb auf* (Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1998), 833-81.
- N. Wyatt, 'The Mythic Mind', *Scandinavian Journal for the Old Testament* 15 (2001), 3-56.
- K. L. Younger, 'Panammuwa and Bar-Rakib: Two Structural Analyses', *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 18 (1986), 91-100.
- K. L. Younger, 'The Phoenician Inscription of Azatiwada: An Integrated Reading', *Journal of Semitic Studies* 43 (1998), 11-47.



## ملاحظات

- ص8 (<شلمه/ شلومو>؟ ز م.
- ص8 إسرائيل: رأينا ضرورة تمييز ما عرف قديماً في التراث العربي والعربي-الإسلامي، باسم (بنو إسرائيل)، والذين يعرفون في الإنجليزية، لغة هذا المؤلف الأصلية، بالاسم (The Israelites)، من سكان الكيان الصهيوني الذين عادة ما يشار إليهم باسم (إسرائيليون) وبالإنجليزية (Israelis)، ولا علاقة بين الطرفين. وصيغة المذكر المستعملة هنا تشير إلى "إسرائيل" الشعب.
- ص11 الكتاب: هنا نعني به (الكتاب المقدس) بقسميه (القديم والجديد)، وهي ترجمتنا للمصطلح (The Bible).
- ص31 في العصر الحالي ثمة اتفاق بين علماء الكتاب على وجود أكثر من تقليد للأناجيل. واحد هذه التقاليد يعرف بالاسم (المصدر).
- ص52 الجنس الاستهلاكي: هو تكرار حرف أو أكثر في مستهل لفظتين متجاورتين (م).
- ص52 لودلول بعل ثقي: عادة ما يعرف بأنه "سفر أيوب البابلي".
- ص65 الكتاب الكاثوليكي: أي: نسخة الكتاب التي تعترف بها الكنيسة الكاثوليكية، وتحتوي أسفاراً لا تعترف بها البروتستانتية، على سبيل المثال.
- ص181 وجه يانوسي (Janus-faced) نسبة إلى الإله الروماني يانوس الذي كان له وجهان، واحد للسلم والآخر للحرب.

ص280 الدبىتك (diptych) أو اللوح المزدوج: لوحان من خشب أو معدن أو عاج كان الإغريق والرومان يصلون بينهما بنوع من المفصلات ويكسوها، بالشمع ثم يكتبون عليهما بقلم خاص (المترجم، عن المورد).



## سيرة المؤلف بقلمه

- \* ولد في (1939/01/09 م) في مدينة دترويت بولاية ميشغن بالولايات المتحدة الأمريكية. بعد تخرجه في جامعة داكس في بشبرغ عام (1962 م)، انتقل إلى أوربة لمواصلة دراساته العليا أكسفرّد بالمملكة المتحدة وتبنغن في ألمانيا (الغربية) برعاية البرفسور كورت غلنغ، حيث ارتبطت أبحاثه ارتباطاً قوياً بمعهد الآثار التوراتية ( Biblical Archaeological Institute).
- \* ساهم بين عامي (1969 و 1976 م) في تطوير أطلس تبغن للشرق الأدنى ( the Tuebingen Atlas of the Near East) حيث شارك في إنجاز (7) خرائط ومجلدين، تتعلق بتصور عن التوطنات البشرية في فلسطين وصحراء النقب وشبه جزيرة سيناء في العصر البرونزي.
- \* عاد إلى الولايات المتحدة في عام (1976 م) ليحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة فيلادلفيا، في مجال الديانات المقارنة. بعد قضاء نحو عقد من الزمن من دون عمل بسبب رسالته الأكاديمية عن تاريخية الروايات التوراتية، عينته (مؤسسة الكتاب الكاثوليكية/ Catholic Biblical Association) استاذاً زائراً في (الإكول بليك/ École Biblique) في مدينة القدس [المحتلة]، لبحث التغير في أسماء المواقع الجغرافية الفلسطينية في "إسرائيل" عام (1948 م).
- \* في عام (1987 م) حصل على منحة (National Endowment of the Humanities) الأمريكية حيث بدأ مشروع كتابة تاريخ فلسطين على نحو مستقل من المنظور التوراتي التقليدي. وقد أنجز مشروعه هذا بينما كان يعمل استاذاً مساعداً في جامعة لورنس وماركت في ولاية وسكنسن بين عامي (1988 و 1993 م). في عام (1993 م) دعي

لتسلم رئاسة كرسي دراسات العهد القديم في جامعة كوبنهاغن بالدانيمارك. البرفسور توماس طمسن يحمل التبعية الدانيماركية منذ عام (2003 م).

\* اشتهر توماس طمسن بأعماله في حقول ثلاثة ذات علاقة. فتركز اهتمامه بالآثار التوراتية على الأبحاث الأثرية وشكل التوطنات البشرية وتاريخ الزراعة في العصر البرونزي في الأردن وفلسطين وشبه جزيرة سيناء. وفي الوقت الذي تركزت فيه رسالته الجامعية عن روايات الآباء الأولين، على تقويم المصادر الأثرية والتوراتية بالعلاقة مع تساريخ فلسطين في العصر البرونزي، فإن عمله في مشروع أطلس تبغفن شكل طليعة مجهود كتابة تاريخ الإقليم على نحو مستقل عن المنظور التوراتي.

\* إن مشروعه الإشكالي كتابة تاريخ سورية-فلسطين، اعتماداً على المصادر الأثرية والمكتوبة، لتحل مكان التواريخ الأكثر تقليدية عن تاريخ إسرائيل المرتكزة على قاعدة توفيقية إعادة سبك المصادر التوراتية بالأثرية، جعلت من موضوع الكتاب المقدس والتاريخ مسألة مركزية.

\* لقد وفر اهتمامه طويل المدى بالأدب المقارن ودراسة التقاليد الكتابية، كانعكاس لأدب الشرق الأدنى، بديلاً لتاريخ ينطلق من دراسة الأدب الكتابي من منظور تاريخي. وهذا الأدب المقارن يهيمن على هذا المؤلف حيث يقدم تقاليد المسيح، وفي الوسط منه، داود ويسوع، كممثلين كلاسيكيين للوك الشرق الأدنى القديم.

\* يغطي نشاط توماس طمسن الأكاديمي ما يقارب (200) مراجعة ومداخل موسوعات ومقالات في دوريات متخصصة وخرائط وكتب. كما أنه رئيس تحرير دورية (Copenhagen International seminar) ومحرر مساعد لدورية (Scandinavian Journal for the Old Testament)، وعضو رئاسة تحرير مجلة (Holy Land Studies).

## كتب صدرت له

- The Settlement of Sinai and the Negev in the Bronze Age: Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen Orients 8 (Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag, 1975).
- The Settlement of Palestine in the Bronze Age: Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen Orients 34 (Wiesbaden: Dr. Reichert Verlag: 1979).
- The Origin Tradition of Ancient Israel: The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23 Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987).
- (with F.J. Goncalvez and J.M. Van Cangh), Toponymie Palestinienne: Plaine de St. Jean D'Acre et Corridor de Jérusalem: Publications de L'Institut Orientaliste de Louvain 37 (Louvain-La-Neuve: Institut Orientaliste, 1988).
- Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources: Studies in the History of the Ancient Near East 4 (Leiden: E.J. Brill, 1992; pb. 2000; Arabic Translation: Beirut 1995).\*
- (with N. Hyldahl, ed.), Dødhavsteksterne og Bibelen: Forum for bibelsk eksegese 8 (Copenhagen: Museum Tusculanum, 1996).
- (with F. Cryer, ed.), Qumran Between the Old and New Testaments: Copenhagen International Seminar 6 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

- \*The Bible in History: How Writers Create A Past (London: Jonathan Cape, 1999; pb. 2000) = The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel (New York: Basic Books, 1999; pb. 2000; Arabic translation: Damascus and Beirut: Cadmus Press, 2001).
- الماضي الخرافي: التوراة والتاريخ. قدمس للنشر والتوزيع، دمشق (2001 م).
- \*Jerusalem in ancient History and Tradition (London and New York: T&T Clark Intl., 2003; Arabic translation: Beirut: Center for Arab Unity Studies, 2003).
- \*(with K. Whitelam; N.-P. Lemche, I. Hjelm; Z. Mouna), *The Latest News in the History of Ancient Palestine* (English translation of the Arabic title: Damascus and Beirut: Cadmus Press, 2004).
- الجديد في تاريخ فلسطين القديم. بالتعاون مع كيث وايتلام، نيلز لمكه، إنغريد هيلمن زياد موني. قدمس للنشر والتوزيع، دمشق (2005 م).
- (with H. Tronier, ed.), *Frelsens Biografisering: Forum for bibelsk eksegesis* 13 (Copenhagen: Museum Tusculanum, 2004).
- (with M. Müller, ed.), *Historie og Konstruktion: Festskrift til Niels Peter Lemche i anledning af 60 års fødselsdagen den 6. September 2005: Forum for bibelsk eksegesis* 14 (Copenhagen: Museum Tusculanum, 2005).
- \*The Messiah Myth: The Near Eastern Roots of Jesus and David (New York: Basic Books; 2005; London: Jonathan Cape, 2006; Arabic translation: Damascus and Beirut: Cadmus Press, 2006).
- داود ويسوع - بين التاريخ والتراث المشرقي. شركة قدمس للنشر والتوزيع (ش م م). بيروت (2006 م).

**\*\*** مكتبة بيسان أصدرت في عام (1993 م) ترجمة مشوهة للعمل ومن دون طلب الحقوق. ومع أنها اعتذرت من المؤلف، عندما حضر إلى بيروت لإلقاء محاضرة بمناسبة صدور كتابه الجديد «الماضي الخرافي» بدعوة من دار قدمس صاحبة حقوق الطبعة العربية، باحترام حقوقه مستقبلاً، إلا أن صاحب مكتبة بيسان أعاد أخيراً نشر تلك الترجمة الرديئة والمشوهة للعمل، مع أنه وضع عليها تاريخ قديم. إن نقابة اتحاد الناشرين في لبنان، مدعوة، قبل المؤسسات الحكومية ذات العلاقة، للتدخل الفوري لوقف عملية السطو الجديدة هذه وإجبار الناشر على سحب نسخه غير القانونية من السوق وإتلافها علنياً والاعتذار من المؤلف والتعويض له عن خسائره. إن هذه التصرفات اللاأخلاقية تسيء إلينا، نحن العرب، وتجعل كثيراً من أصدقائنا العلماء في الغرب يترددون قبل نشر أي كتاب مادامت نهايته هي السطو.



## كلمات مفتاحية

آدم، 95، 104، 150، 227، 233، 261  
 -264، 266، 269، 315، 320،  
 335، 337-341، 346، 347، 359،  
 462، 465، 527  
 أدوم، 265، 383، 397، 399، 402  
 أرض كنعان، 355، 505  
 أزاتيوادا، 238، 244، 247، 248، 251،  
 487، 506  
 إسحق، 50، 66، 68، 78، 81، 104،  
 142، 150، 158، 278، 318، 351،  
 421، 422  
 أسرحدون، 53، 174، 231، 232، 234،  
 239، 242، 243، 245، 248-250،  
 253، 393، 419، 421، 486، 499،  
 500، 521، 538  
 أسطورة لوسيفر، 191، 341  
 أسطورة أتراسيس، 230  
 آشور، 106، 134، 235، 243، 249،  
 258، 272، 323، 324، 332، 365

## أ

أبراهام، 15، 68، 78-81، 84، 104،  
 109، 112، 150، 187، 212، 213،  
 228-230، 247، 251، 260، 318،  
 321، 356-350، 364، 366، 381،  
 382، 404، 416، 421، 422، 432،  
 439، 519، 520، 527  
 أبسو، 151، 176، 274، 275، 277، 279  
 أبناء الملكوت، 59، 84  
 أبيهو، 100  
 أتراسيس، 272  
 أحشورش، 242، 246  
 أحيقار، 53  
 أخناتون، 280-283، 285، 286، 291،  
 523  
 أدد-غوبي، 252  
 إدرمي، 234، 238، 239، 241، 242،  
 244، 246، 247، 251، 278، 419،  
 420، 505، 506، 520



آيشهورن، 24  
 اينوما إيليش، 151، 260، 269، 283  
 أيوب، 11، 45، 51-53، 56، 59، 76  
 87، 96، 104، 111، 116، 120  
 123، 138، 142، 144، 145، 158  
 162، 184-187، 193، 194، 197  
 199، 200، 213، 214، 228-216  
 234، 262، 263، 265، 268، 276  
 277، 284، 285، 287-289، 297  
 299-، 308-310، 318-320  
 336، 339-341، 343، 354، 408  
 416، 446، 488، 534، 536، 551  
 ابن الإنسان، 43، 44، 45، 59، 63، 64  
 ، 100، 129، 149، 152، 173  
 الإثبات المتعدد، 124  
 الأدوار المسرحية المختلفة، 111  
 الأرض الموعودة، 86، 93، 97، 174  
 310، 338، 358، 374، 405، 432  
 الإسكندر، 56، 154، 155، 258  
 الأقوال "الموثوقة"، 24  
 الإله الحي، 44، 72، 73، 75، 76، 81  
 135  
 الإنسان البائس، 151، 152، 189، 193  
 194، 200-202، 205، 206، 212  
 214، 216، 223، 225، 226، 232  
 237، 245، 279، 287، 288، 290  
 315، 408، 439، 447، 471، 479  
 492، 506، 508، 536، 537

## ب

بابل، 140، 190، 231، 242، 243  
 248، 249، 251، 258، 266، 270  
 289، 317، 341، 378، 388، 393  
 405، 411، 432، 461، 486، 499  
 500، 501، 502

382، 384، 399، 402، 403، 408  
 423، 455، 490، 499، 500، 501  
 508، 538  
 آشوربانيبال الثاني، 234، 240، 243  
 248، 499  
 أفلاطون، 29، 30، 38، 149  
 أكيو، 270-273، 275، 280، 288  
 410، 465  
 ألبرت شفايتسر، 25، 28  
 ألوهي إلهي، لمو شبقتي، 86  
 إيلصابت، 49، 67-70، 109، 222  
 أمون-رع، 39، 178، 268، 286، 292  
 ، 420، 479  
 أنطوائيت، 48، 49، 50  
 أنطوائيت كلارك واير، 48، 49، 50  
 إنغريد هيلم، 17  
 إنوما إيليش، 270، 274، 276-278  
 أواريكو، 238، 506  
 أورشليم، 17، 61، 62، 72، 86، 93  
 101، 102، 106، 109، 122، 123  
 128، 129، 131، 133-143، 146  
 149-، 153، 163، 166، 181  
 192، 194، 196، 202، 216، 218  
 229، 233، 239، 243، 248، 252  
 254، 260، 264، 266، 267، 272  
 274، 276، 279، 285، 293، 297  
 301، 302، 304، 305، 307، 312  
 313، 316، 318، 322-325، 352  
 355، 359-364، 367، 369، 371  
 379، 381-387، 393، 394، 397  
 398-405، 408-411، 424، 426  
 430، 431، 433، 438، 455-457  
 460، 461، 468، 470، 519، 529  
 531، 536

تيامات، 260، 275-277، 284، 330،  
367، 378

## ج

جبل جرزم، 155، 358  
جبل مورية، 260  
الجدور الهلنستية للمسيحية المبكرة، 27  
جماعة التلاميذ، 143، 145  
جون دُمنيك كُرسان، 36، 40

## ح

حبرون، 68، 137، 234، 456، 470  
حتوسا، 254  
الحركة الكليية، 36  
الحكايات الخرافية القديمة، 48، 66  
حمورابي، 174، 365، 484، 521، 526،  
528، 529  
حواء، 109، 219، 233، 260، 337،  
338، 343  
حوريب، 76، 92، 101، 103، 356،  
413

## خ

الخافير، 234، 419، 505  
خبز، 72، 76، 80، 91، 96، 118، 448  
الخراف بلا راع، 94  
الخصيان، 197، 198  
الخمر من الماء، 83  
خر، 82، 296، 298، 299، 304، 305،  
314، 484

## د

داود، 45، 66، 68، 70، 72، 74، 95،  
98، 106، 110، 133، 137-144

بار-ركيب، 238، 248

البذرة الأبدية، 232

البذرة المقدسة، 232

البذرة المنثورة، 115

البرص، 90، 120

البشارة، 71، 150، 181، 223، 238،

248، 297، 301، 408، 436، 494

البصل، 97

البطيخ، 97

البقية الثابتة، 109، 136

البكم، 202

البلاط، 51، 405

البت العذراء، 135

براتارنا، 239

برتن-ماك، 46

برج بابل، 246، 264، 350

بعل، 52، 73-75، 77، 141، 196،

236، 240، 248، 253، 293، 308،

309-313، 315، 319، 339، 343،

346، 349، 413، 423، 424، 429،

488، 506، 507، 509، 551

بنو الشرير، 59

## ت

تريمة إلى آمون-رع، 225، 477

تسكين العاصفة، 114

تشب روسقي، 17

تغلبصر، 238

تلفينو، 253، 254

تين أبوفيس، 224

توماس بولين، 16

التقمص، 100، 116

التين، 184، 224-226، 277، 313،

383، 521، 529

السامرة، 65، 72، 80، 101، 105-  
107، 123، 135، 142، 330، 353،  
359، 369، 382، 400، 402، 412،  
414، 415، 430، 456، 519، 522

530

السديم، 104

السراج، 115

السلوى، 97، 372، 374، 529

سرغون، 233، 236، 239، 240، 241،

242، 246، 247، 278، 334، 498

523

سرغون الأكادي، 233

سقراط، 29، 30، 38، 165

سقراط الإيمان، 30

سقراط التاريخ، 30

السلك، 92، 97، 345

سنحاريب، 14، 17، 38، 53، 56، 134،

135، 240، 258، 382، 391، 393،

400، 401، 409، 410، 500، 515

سوبيلوليوما، 241، 247، 251، 503،

504، 505

سورية، 16، 69، 245، 282، 291، 293،

385، 399، 419، 420، 421، 455،

505، 532، 554

سيث-أبوفيس، 225

سيد العدالة، 53

سيناء، 74، 76، 89، 92، 97، 100،

228، 267، 299، 305، 321، 332،

345، 553، 554

ش

شجرة التين، 128، 129، 130

الشفقة على الغريب، 90

شمش، 239، 365، 484، 498، 501،

526

148، 149، 159، 163، 166، 191،

192، 194، 195، 199، 200، 212،

214-216، 218، 220، 223-226،

232، 234-236، 239، 240، 242،

244-246، 248، 251، 254، 269،

270، 278، 279، 281، 289، 292،

316، 323، 324، 341، 344، 355،

358، 366، 381-384، 386-394،

396-398، 401، 402، 404-408،

411، 412، 419-425، 429، 430،

437، 438، 440، 443، 445-458،

460-471، 520، 530-532، 534،

536، 554، 555

دعني أجد رب الحكمة، 52

دفيد شترالس، 22

دمشق، 106، 359، 398، 399، 414،

435، 468، 508، 555

ديان، 236، 245، 509

ر

رتشرد هرسلي، 36

رمسيس الرابع، 175، 176، 177، 181،

279، 291، 377، 455، 481، 521

الرواقين، 46

ز

الزارع، 60، 62، 63، 115، 197

زكور السوري، 236

زنقون، 30

الزيت، 72، 77، 78، 90، 221، 435،

442

س

سارة، 50، 68، 78، 197، 213، 318

عشق الرحم، 136  
العهد الهلنستي، 14، 272، 538  
عيال، 73، 174، 358  
عين أمون-رع، 225

## غ

الغربان، 72، 90  
الغضب الإلهي، 71، 236، 249، 257،  
258، 266، 288، 342، 352، 434  
غلغامش، 16، 232، 233، 236، 247،  
274، 278، 310، 313، 319، 344  
394، 526، 527  
الغنم، 95، 164، 422، 424، 445، 446

## ف

فتات الخبز، 92  
الفريسيون 59، 94، 143، 145، 160،  
161  
فرعون، 213، 224، 225، 232، 279،  
280، 282، 290، 293، 353، 354  
410، 422، 465، 525  
الفلاح-الفيلسوف، 113  
فلسطين، 13، 26، 36، 37، 40، 41،  
176، 177، 265، 293، 307، 367  
371، 381، 382، 529، 553-555  
فم عار، 140  
فيلون الجليلي، 16

## ق

قايين، 104، 212، 217، 219، 220،  
226، 254، 264، 337-340، 342  
527  
قلمو، 251  
القول الأصيل، 147

شمشون، 51، 66، 69، 109، 110، 151،  
233، 278، 439، 534

## ص

الصدوقيون، 94  
الصم، 94، 119، 122، 188، 408

## ع

العبد المتألم، 56، 101، 123، 152  
عجلون، 245  
العرج، 85  
العرجان، 96، 121، 122، 132، 133،  
137-143، 145، 158، 187  
عزرا، 15، 104، 123، 136، 163، 164،  
191، 213، 260، 351، 355، 359-  
364، 368، 369، 373، 376، 378  
379، 394، 403، 521  
العشب الأخضر، 95، 96  
عشتار، 74، 139، 179، 233، 240،  
241، 274، 287، 314، 334، 337  
345، 348، 368، 402، 423، 485-  
487، 498، 501، 509  
العصر البرونزي، 170، 553، 554  
عصر النهضة، 258  
عطاروت، 245، 253، 367  
على الجبل، 74، 77، 92، 100، 155،  
161، 173، 174، 182، 186، 203  
316، 523  
عمون، 265  
العماء والخواء، 264، 267  
العميان، 85، 96، 121، 122، 133،  
138، 142، 147، 152، 179، 180  
201، 415، 457، 490

المصدر، 30-34، 36، 37، 46، 47، 56،  
65، 125، 126، 165، 169، 172-  
174، 182، 204، 206، 282، 513  
551

المعجزات، 41، 46، 47، 58، 63، 71،  
89، 92، 94، 112، 114-116،  
120، 132، 165، 171، 201، 204

المعمودية، 126

مردوك، 51، 83، 151، 153، 176،  
224، 231، 235، 243، 249، 251،  
260، 269، 270، 276، 277، 281،  
284، 308، 330، 367، 378، 393،  
403، 456، 459، 485، 486، 499،  
500، 501، 502

مرنفتاح-حوتب-هيف-مآت، 226

مريم، 49، 50، 67-70، 105، 109،  
167، 176، 222، 233، 373

مسيح الإيمان، 24، 29، 92

مصر، 16، 30، 97، 110، 130، 146،  
150، 155، 175-177، 187، 213،  
250، 262، 285، 290-293، 299،  
350-352، 354، 356-358، 365،  
367، 369، 372، 373، 377، 384،  
395، 405-407، 411، 421، 432،  
441، 444، 461، 476، 481، 504

525

مظال، 101

معاناة إسرائيل، 120، 176

المكابدة، 199، 287

الملك جون والقس، 55، 175

الملكوت القادم، 24

ملكيسادق، 68

المن، 96، 97، 372

المنبعث من الموت، 103

التبوذنين، 122، 180

قورش، 152، 153، 235، 238، 242،  
243، 246، 247، 249، 251، 278،  
360، 364، 377، 378، 394، 403،  
426، 502، 533، 534

## ك

كبش المحرقة، 150

الكتبة، 63، 64، 145، 146، 161، 162،  
الكراث، 97

الكرمل، 73، 75، 77، 78، 188، 310،  
413

كررم، 375

كموش، 235، 240، 241، 243-245،  
253، 367، 368، 394، 467، 509،  
510

## ل

لاهوت الانبعاث، 249

اللغة اللاهوتية، 244

اللويثان، 226، 313

## م

مادبا، 240، 509

ماركوس بورغ، 34

ماري، 240، 280، 498

ماريو لفرائي، 230

مانثو، 16

المأبعد انبعائي، 25

الماعز، 424

المجازات القيامية، 45، 155

المتجمع الفلسطيني، 35

المحاكاة، 156، 157، 160، 163، 227،

246، 463، 464

المشي على الماء، 114



هيكل إساعلا، 248، 500  
 هيكل أورشليم، 382، 401، 518  
 هيكل سليمان، 316، 382  
 الهيكل، 14، 60، 66، 128-138، 141-  
 144، 147، 148، 157، 191، 232،  
 240، 243، 250، 252، 264، 267،  
 270، 272، 273، 277، 299، 315،  
 316، 369، 378، 382-384، 393-  
 395، 397-402، 406، 407، 411،  
 423، 424، 431، 432، 434، 438،  
 461، 469، 470، 471، 486، 498،  
 501، 518، 519، 533، 536

## و

الوجه الياقوتي، 219، 396  
 وزير البائسين، 178  
 ولتر أندرسن، 55  
 ولتم فرد، 24

## ي

يسوع، 12، 21، 23-37، 40-43، 45-  
 48، 56-64، 66، 68-72، 81-  
 95، 98-105، 107، 108، 110،  
 112-120، 124-129، 134، 136،  
 137، 141-143، 146-149، 154،  
 156-163، 165-176، 184، 186،  
 189، 200، 203-207، 296-307،  
 315، 329، 358، 425، 462، 470،  
 512، 513، 527، 530  
 يسوع التاريخ، 23، 24، 25، 92  
 يشوع، 15، 21، 61، 73، 80، 93، 95،  
 96، 105، 108، 117، 140، 141،  
 217، 244، 245، 251، 275، 300،  
 318، 342، 355، 360، 361، 367

المنديون، 242

من الموت إلى الحياة، 84، 88  
 موب، 87، 235، 240، 243-245،  
 265، 367، 509  
 مورسيلي، 242، 503  
 ميشع، 77، 235، 240-245، 248، 253،  
 329، 366، 367، 368، 394، 509،  
 539

## ن

ناداب، 100، 437  
 الناصري، 67  
 النبي الخائب القلب، 27  
 النبي-المعلم، 47  
 نبو، 244، 245، 253، 368، 370، 405،  
 486، 509  
 نبوخذ نصر، 44، 233، 235  
 نبويد، 241، 242، 243، 247-252،  
 258، 393، 394، 403، 456، 500-  
 502، 521  
 النجاسة، 116، 119، 517  
 الندى، 72، 104، 492، 523  
 نشيد حنة، 70، 167، 176، 181، 191،  
 222، 440، 467  
 نقش ميشع، 240، 244، 509  
 نهر الأردن، 69، 98، 101، 318، 414،  
 539  
 نهر النيل، 242  
 نيلز بيتر لمكه، 16، 17

## هـ

هابيل، 338-340، 343، 345، 347  
 هارون، 100، 347، 373، 434، 437،  
 439

370، 371، 374-376، 378، 381،

383-386، 389، 392، 393، 401،

402، 413، 414، 431، 432، 435،

446، 453، 531

يهودون-ليم، 239

يوهانس فايس، 23

To  
*Ingrid Hjelm*

Copyright © 2005 by Thomas L. Thompson

Published by Basic Books,  
A Member of the Perseus Books Group

All rights reserved. Printed in the United States of America. No part of this book may be reproduced in any manner whatsoever without written permission except in the case of brief quotations embodied in critical articles and reviews. For information, address Basic Books, 387 Park Avenue South, New York, NY 10016-8810.

Basic Books are available at special discounts for bulk purchases in the United States by corporations, institutions, and other organizations. For more information, please contact the Special Markets Department at the Perseus Books Group, 11 Cambridge Center, Cambridge MA 02142, or call (617) 252-5298 or (800) 255-1514, or e-mail [special.markets@perseusbooks.com](mailto:special.markets@perseusbooks.com).

*Designed by Jeff Williams*

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Thompson, Thomas L., 1939-

The Messiah myth : the Near Eastern roots of Jesus and David / Thomas L. Thompson.  
p. cm.

Includes bibliographical references and indexes.

ISBN 0-465-08577-6 (hardcover : alk. paper) 1. Jesus Christ. 2. Jesus Christ—Genealogy.  
3. Jesus Christ—Historicity. 4. Bible. N.T.—Criticism, interpretation, etc. 5. Bible. O.T.—  
Criticism, interpretation, etc. 6. Middle East—History—To 622. I. Title.

BT303.T57 2005

220.6'7—dc22

2004028573

05 06 07 / 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1





# THE MESSIAH MYTH

*The Near Eastern Roots of  
Jesus and David*



Thomas L. Thompson



A Member of the Perseus Books Group  
New York





يحاول هذا المؤلف أن يجيب عن السؤال الذي طرحته لأول مرة منذ خمس سنوات: ما الكتاب [المقدس] إن لم يكن تاريخاً؟. في مؤلفي «الماضي الخرافي»، كتبت بثقة أن الكتاب ليس تاريخاً لماضي أحد وأن قصته عن إسرائيل المختار والمنبوذ قدّمت مجازاً فلسفياً حول الجنس البشري الضال طريقه. إن معرفتنا بتاريخ فلسطين القديمة لم تبدل تبديلاً جدياً في السنوات الفاصلة الماضية ولا يزال السجل حول تاريخها يعالج مسألة إمكانية، نظراً للالتزام الشديد للباحثين الكتابيين بفكرة أن الكتاب يعكس ماضياً تاريخياً. إن العمل التاريخي الذي يجري القيام به مثير للاهتمام وواعد، ويعتمد بالدرجة الأولى على المصادر التاريخية من علم الآثار والنقوش المعاصرة. لكن مسألة: ما المعلومات في الكتاب التي يمكن أن يستخدمها المؤرخون لكتابة تاريخ فلسطين هي مسألة زائفة وإلهاء. فالمؤرخون يحتاجون إلى أدلة لتصوراتهم التاريخية، ومن دونها يكون التاريخ صامتاً تماماً. إن حقيقة أن الكتاب وحده لا يقدم أي دليل مباشر عن ماضي إسرائيل قبل العهد الهلنستي، ليس لأنه متأخر وثنائي، مع أن ذلك ينبغي بالتأكيد أن يسبب التردد لأكثر المؤرخين محافظة، بل لأن الكتاب يفعل شيئاً آخر غير التاريخ بقصصه حول الماضي.

. . في المناقشة حول النقوش النصية والحكايات الكتابية، يميل المؤرخون إلى وضع الأحداث في فضاء مجرد من الأساطير، يختلقونه بأنفسهم. القصد هو إزاحة الفضاء الخرافي الذي منحته النصوص الكتابية والقديمة صوتاً. سواء أكان المرء يتعامل مع جيش يقوده الرب ولا يلقى أي مقاومة، أو ملك بطولي يسير خلال الليل ليهاجم عند شروق الشمس أو، في حالة النصر، يعيد الناس إلى العبادة المؤمنة والمعبود [الهيكل] المهجور إلى إلهه، فإن غياب الاهتمام بعالم القصة يتجاهل وظيفة النصوص القديمة.

لذلك، قررت أن أعيد تقديم أسطورة الملك القديمة هذه من خلال ثلاث منظورات. يعالج الجزء الأول منظور الأناجيل، الذي يبني شخصياته السردية على قاعدة الأسطورة المستمدة بالدرجة الأولى من التراث اليهودي الأقدم. يدرس الجزء الثاني ثلاثة من الشخصيات الأكثر مركزية للإيديولوجية الملكية الشرق أدنوية القديمة، الملك الصالح، المحارب القدوس القاهر والإله المختصر والمنبعث. . . يصف الجزء الثالث التنقيح الكتابي لإيديولوجية الحرب المقدسة والطريقة التي أثر بها هذا التراث في إنشاء الحكايات حول ملوك يهوذا وإسرائيل وأخيراً تطور شخصية المسيح في الحكاية والنشيد.

